Filón, Obras completas de Filón de Alejandría,
en 5 volúmenes traducidos del griego al español, con introducción y notas, por José María Triviño. (Buenos Aires: Acervo Cultural / Editores, 1975-76.) *Introducción,* vol. 1, págs. 7-70.

**ÍNDICE**

# PREFACIO

ACERVO CULTURAL incorpora hoy a su colección Valores en el tiempo las obras completas de Filón de Alejandría, traducidas directamente del griego aquellas que se han conservado en esa lengua, y del inglés las llegadas hasta nosotros solamente en una versión armenia.

Con esta publicación la dirección de la Editorial entiende que viene a llenar un sentido vacío, respondiendo a una urgente necesidad bibliográfica en el ámbito hispanohablante, ya que hasta el presente resultaba imposible la consulta o lectura de las obras del filósofo alejandrino en lengua española.

Dichas obras pertenecen a aquella parte del patrimonio intelectual de la humanidad caracterizada por su permanente vigencia y actualidad con que se ofrecen a la curiosidad y apetencia espiritual de las viejas y nuevas generaciones, pues concretan y compendian reflexiones y conclusiones que tienen como punto de partida las incógnitas que perpetuamente le plantean al ser humano la realidad y el misterio de la existencia, lo presente y la eternidad, las raíces y causas del universo, el maravilloso equilibrio que lo sustenta, y sobre todo el *factum humanum,* centro y eje de toda cosmovisión, el microcosmos individual, en torno del cual el pensamiento se proyecta en busca de respuestas que le permitan atisbar o develar la "verdad" cósmica.

Filón de Alejandría figura entre los cerebros privilegiados que en el curso de los milenios, acuciados por ansias torturantes de superar los estadios de la ignorancia, se empeñaron en descorrer el velo del misterio de la creación y la vida.

La filosofía del exégeta hebreo marca un hito de importancia suma en el desarrollo del pensamiento humano, al que aportó un cuerpo de ideas y doctrinas tendientes a fundamentar racionalmente las tradiciones religiosas de su pueblo trasvasándolas a los esquemas del pensamiento filosófico griego como obligado recurso para hacerlas comprensibles a sus contemporáneos.

Esta circunstancia nos permite aguardar con razonable optimismo una favorable acogida por parte del público lector para la erudita traducción que damos a luz. Ello compensará cumplidamente el ingente esfuerzo editorial que por su carácter, presentación y extensión la misma ha demandado.

La presente publicación será seguida por la de las obras completas de Baruj Spinoza —conmemorando los trescientos años de su muerte—, el filósofo del siglo XVII que analizó, dentro de los cánones metodológicos del más riguroso racionalismo, la esencia y los atributos de Dios como ser y como creador cuya sustancia permanece en su creación y la satura.

Acervo Cultural / Editores

# INTRODUCCIÓN

## PROPÓSITOS DE ESTA INTRODUCCIÓN

De su lectura será fácil colegir que la presente introducción va destinada más que a especialistas, al público lector en general, dentro del cual es de suponer que predominarán los interesados por una guía sencilla para abordar la lectura de Filón antes que en una erudita exposición acerca de la problemática por demás compleja y extensa de la obra filoniana, sobre la mayoría de cuyos puntos distan, por otra parte, de haberse puesto de acuerdo hasta el presente los estudiosos que se han venido ocupando de las numerosas cuestiones vinculadas a la crítica externa e interna del pensamiento del exégeta judío.

Ello me exime de intentar cualquier tipo de replanteos sobre los temas controvertidos, y las páginas que siguen se limitarán a tratar de facilitar al lector el acceso al texto y al mundo intelectual en el que se desenvuelven la dialéctica y la apologética de Filón. Tal información resultará sumamente útil, imprescindible diría, para quien por primera vez se aboca a familiarizarse con las ideas de este pensador, complicado, por momentos casi cabalístico, y siempre denso de sentidos que sólo examinados a la luz de los presupuestos ideológicos en que cobraron vida, de las particularidades metodológicas qué le sirvieron de carriles y de las circunstancias histórico-personales que los impregnaron de las improntas espirituales de su época, llegan a cobrar perfiles suficiente o aceptablemente claros para la intelección del lector corriente.

No estará de más advertir que, aún dentro de este propósito harto modesto, la cantidad y la calidad de la información están condicionadas por una decepcionante escasez de fuentes coetáneas relativas al autor judío, hecho que ha limitado las posibilidades de la crítica moderna casi al exclusivo empleo de la obra misma de Filón para dilucidar los múltiples problemas que ella encierra.

Tal es la penuria de otra documentación, que en determinados casos el orden resulta invertido y no sólo no hallamos testimonios ajenos que respalden nuestra comprensión del texto filoniano, sino que este texto es la única fuente para el conocimiento de datos tocantes a otros pensadores y escuelas, que conocemos gracias a su mención en la obra de Filón e ignoraríamos de otro modo totalmente.

Constreñida a manejarse con tan exiguo caudal de información externa es comprensible que la moderna erudición vea en muchos casos reducido el fruto de pacientes estudios a conjeturas, hipótesis y conclusiones que, aunque metódicamente fundadas, llevan el sello de lo verosímil antes que de lo seguro. En ese terreno, pues, nos moveremos también en este prólogo, al que su carácter no erudito lejos de evitarle las dificultades derivadas de las condiciones apuntadas, se las torna más engorrosas por cuanto la misma brevedad y simplicidad perseguidas reclaman enunciados sencillos y categóricos, que no siempre, como es obvio, será dable encontrar.

Consecuente, en fin, con el propósito de simplificar las cosas, ahorraré al lector la mención de fuentes en notas de pie de página, sin que ello involucre usurpación de ideas o datos, ya que la advertencia arriba expuesta de renunciar a todo replanteo de cuestiones equivale a manifestar que cuanto se diga en la presente introducción es material ya elaborado, al que, en todo caso, sólo he aportado una labor de selección de lo más interesante y accesible. Por otra parte, una bibliografía que contiene las publicaciones más importantes, servirá para orientar al lector hacia los trabajos más aconsejables para la ampliación de su información, y a la vez le permitirá conocer los autores y obras en que se apoyan muchas afirmaciones.

## TRASCENDENCIA DE LA OBRA FILONIANA

Frente al general estrago que la *incuria temporum* ha causado en la mayor parte de las obras de los autores de la antigüedad clásica, reduciendo su legado a contadas reliquias de la inmensa creación

literaria, religiosa, científica y filosófica de aquellos tiempos, sorprende el hecho de que el voluminoso corpus filoniano haya llegado casi intacto hasta nosotros.

La razón fundamental de esta conservación reside en el interés que el pensamiento de Filón despertó en los exégetas cristianos, que, desde los orígenes mismos de la fundamentación teológico-filosófica de la doctrina evangélica, hallaron en las obras del escritor judío una fuente inagotable de teorías y conceptos adaptables a las creencias básicas del cristianismo, no obstante las profundas diferencias que, por otra parte los separan. En vista de esta vinculación de la patrística con Filón, nada tiene de extraño que Eusebio de Cesárea sostuviera tres siglos después de su muerte que el autor hebreo había sido cristiano.

El interés por su obra no ha cesado de renovarse hasta nuestros días, especialmente porque el conocimiento de la exégesis filoniana es imprescindible para el estudio del pensamiento cristiano en su gestación inicial y en su posterior desarrollo, particularmente en autores como Ambrosio de Milán y los alejandrinos Clemente y Orígenes. Si bien estudios recientes han replanteado el problema de los alcances de esa influencia, cuestionando el grado de importancia que anteriormente se le atribuía especialmente en cuanto a la concepción del logos en el Evangelio de Juan, tal influencia es innegable y fue intensa especialmente en las orientaciones menos ortodoxas asumidas por ciertos apologistas y exégetas.

Desde mediados del siglo pasado, el interés primordial por la búsqueda de puntos de coincidencia entre la patrística y Filón ha cedido lugar a otras indagaciones, prácticamente marginadas hasta entonces, tales como las concernientes al origen del pensamiento filoniano, a sus conexiones con la exégesis judía coetánea tanto alejandrina como Palestina, en procura de determinar el grado de dependencia o de originalidad; y a la correcta ubicación de los préstamos tomados de la filosofía griega en el contexto de determinadas doctrinas y escuelas.

Asimismo numerosos pasajes de sus tratados han procurado a los historiadores de la filosofía antigua importantes noticias sobre puntos del pensamiento helénico no registrados o testimoniados muy imperfectamente en otras fuentes, por lo que también desde este punto de vista resulta provechoso y aun indispensable el manejo de las obras de Filón.

Finalmente, sus tratados de carácter histórico, gráfica evocación de sucesos de los que fue testigo y protagonista, interesan al historiador del Imperio Romano por cuanto documentan instancias dramáticas vividas por una de las ciudades más importantes de él durante el principado de Calígula.

Filón no resulta ser, ciertamente, un autor cuyas obras puedan atraer el interés del gran público, ya que la temática abordada en ellas no es precisamente de las que concentran el interés masivo en un mundo cuyas circunstancias vivenciales se hallan tan distantes de las que le confirieron actualidad hace casi dos mil años; ni el corpus de sus tratados se halla destinado a una lectura corrida y conjunta, pues el carácter de su contenido y la extensión tornan impracticable o por demás improbable esa posibilidad. Tampoco son ellos utilizables hoy como fuente apologética ni como documento de una doctrina filosófica original que justifique la atención de los especialistas. Pero las características y contenidos arriba apuntados y las demás que el lector advertirá a lo largo de esta introducción los convierten en una obra de consulta sumamente útil aun para el no especialista, y por supuesto, en una fuente indispensable para abordar el estudio del pensamiento antiguo y medieval.

## FILÓN Y SU ÉPOCA

Las noticias biográficas sobre Filón se reducen a los escasos datos que él mismo desliza en ciertos pasajes de su obra, y a alguna mención de Josefo. Cronológicamente el único punto de referencia es su presidencia de la embajada enviada ante Calígula por los judíos alejandrinos en el 40 d. C. cuando ya era de avanzada edad. Sobre esa base se calcula que debió de nacer hacia la penúltima década precristiana. Nos consta que pertenecía a una familia adinerada e influyente de Alejandría; que su hermano C. Julio Alejandro llegó a desempeñar el cargo de alabarca de esa ciudad, función cuya verda-

dera naturaleza ignoramos; y que un hijo de éste, Tiberio, Julio Alejandro, cediendo a la atracción que por entonces ejercía el pensamiento griego en el espíritu de no pocos jóvenes israelitas, abandonó la fe judía y abrazó las creencias paganas, convirtiéndose en entusiasta cultor de las doctrinas filosóficas griegas contrarias a la fe de sus mayores. Del contenido y extensión de las obras de Filón se desprende qué recibió una educación conforme con el sistema de las escuelas de la época, que adquirió una profunda versación en las doctrinas contenidas en los libros sagrados de su raza y en la tradición oral, juntamente con una fe profunda en la verdad de las mismas, y que dedicó buena parte de su tiempo y sus esfuerzos a la labor apologético-exegética.

Sus frecuentes invectivas a propósito de todos los géneros de vida licenciosos y del placer en general nos mueven a pensar en una personalidad austera, casi conventual, por lo que no deja de llamar la atención el leer en alguno que otro pasaje de sus reflexiones confesiones tales como la registrada en *Interpretación alegórica* III, 156, que más bien encajarían en las memorias de un hombre de mundo, arrepentido algo tardíamente.

Sin duda su excelente posición económica de burgués adinerado y las comprobadas vinculaciones de su familia con la dinastía Herodiana dan suficiente pie para pensar en que Filón desempeñó un papel destacado en los sucesos políticos de la comunidad judeo-alejandrina, pero solo de un hecho saliente de esta naturaleza ha llegado noticia hasta nosotros. De la prolija cuenta que de él nos da en *Sobre la embajada ante Cayo* sabemos que en 40 presidió la ya mentada embajada enviada ante Calígula para pedir justicia y protección para los judíos de Alejandría. A tan escasas referencias se limita nuestra información sobre la vida y persona del exégeta.

En cuanto a la población hebrea de Alejandría, falta una fuente histórica dedicada específicamente a ella, pero podemos rastrear su génesis y desarrollo en diversos textos que hacen referencia ocasional a ella y en el mismo relato bíblico. Los judíos alejandrinos constituían la comunidad de esa raza más importante de la diáspora. Su arraigo en tierra egipcia comenzado en tiempos remotos, concretamente a la caída del reino de Judá, siglo VI a. C., cuando grupos numerosos emigraron hacia el sur huyendo de la dominación babilónica para radicarse en diversos lugares del país en el que, según la tradición bíblica, ya habían residido sus lejanos antepasados en los tiempos patriarcales.

Nos consta que en el siglo siguiente el grupo radicado en Elefantina, en el lejano sur, fue objeto de una violenta persecución, al parecer por su adhesión a la causa persa.

Durante el periodo tolemaico el número de judíos de Egipto se multiplicó considerablemente, habiendo Tolomeo I traído como prisioneros a muchos de ellos en una de sus campañas. Otros llegaban a título de mercenarios y de simples inmigrantes, *y,* según se afirma, el total de radicados sobrepasaba el millón en el siglo I a. C.

Alejandría se convirtió en uno de los más importantes centros demográfico;; de ese pueblo, y en ella los judíos constituían uno de los tres núcleos más numerosos de la población urbana, la que se completaba con griegos y egipcios. Gradualmente adoptaron la lengua griega, olvidando el hebreo, aunque algunos lo siguieron hablando hasta fines del siglo n a. C, como parece desprenderse del papiro Nash, que contiene el Decálogo y el comienzo del Shemá en hebreo. Pero, como la mayor parte de los hebreos alejandrinos, además de los conversos a la religión judaica de otras nacionalidades, lo ignoraban y por ello no tenían acceso a la lectura de las Escrituras, se procedió en tiempos de Tolomeo II Filadelfo a traducirlas al griego. Tal traducción se conoce con el nombre de versión de los Setenta, por haber sido ese el número de traductores que realizó la tarea, según la tradición conservada por Aristeas y repetida por Filón.

En el seno de esta comunidad, como en general en el resto del pueblo judío de Palestina y de la diáspora, se puso en evidencia a lo largo de los tres últimos siglos precristianos y del siguiente una creciente helenización, favorecida por el hecho de vivir la mayor parte de esas comunidades en el área político-cultural de las monarquías helenísticas surgidas del desmembramiento del imperio de Alejandro y culturas y propagadoras de las conquistas intelectuales del genio griego y de los ideales de vida de la Hélade.

Esta osmosis espiritual, favorecida por la total ausencia de barreras oficiales, y el fomento por parte de las cortes, se acentuó con el correr del tiempo, impregnando de ideas y costumbres helénicas a todas las poblaciones del Cercano Oriente y el Mediterráneo Oriental, especialmente en las ciudades cosmopolitas, a las que afluyeron masivamente inmigrantes griegos después de la conquista macedonia. La influencia griega no afectó seguramente en la mayoría de los casos la fe y la fidelidad de los hebreos a las tradiciones nacionales, pero engendró en no pocos, como en el sobrino de Filón arriba mencionado, tal entusiasmo por el legado cultural griego, que llegaron a considerar un estorbo las leyes y costumbres ancestrales y apostataron.

Superar el antagonismo que algunos espíritus consideraban inconciliable entre ambas tradiciones religioso-culturales, armonizado para ello las dos corrientes de pensamiento a través de una labor exegética que permitiera hallar los puntos de coincidencia y limar aristas demasiado opuestas de las concepciones de ambas fue uno de los objetivos principales de los esfuerzos intelectuales de Filón, fervoroso creyente y celoso practicante de las normas legales de la Torah, por una parte, y admirador profundo de la sabiduría griega, por otra.

Esto, en lo que hace al contexto cultural en el que el pensador judío alejandrino elaboró sus tratados.

En cuanto a las condiciones sociopolíticas de sus connacionales en el seno del Imperio Romano y de la polis alejandrina en particular, resulta prematuro en el estado actual de las investigaciones aventurar conclusiones definitivas.

La fuente principal la constituyen Flavio Josefo y los papiros que hacen referencia a la comunidad judía y de su información puede inferirse que ésta no gozaba de los plenos derechos de ciudadanía, aunque sí de numerosos privilegios, entre los cuales figuraba el de autoadministrarse en materia de asuntos internos de la comunidad. Su situación era, pues, intermedia entre la de los ciudadanos y la de los simples extranjeros afincados. En una carta que Claudio envió a los alejandrinos greco-egipcios y judíos juntamente con instrucciones acerca del mutuo trato y las relaciones entre ambos sectores de población, seguramente con ánimo de poner fin definitivamente a los lamentables enfrentamientos habidos durante el reinado de su antecesor en el trono, recomienda a los primeros tratar humanitaria y respetuosamente a los segundos sin ponerles obstáculos en la observancia de sus costumbres; y a los judíos no intentar inmiscuirse en las esferas de acción que les estaban vedadas; de donde se infiere que sus derechos eran limitados; y no enviar embajadas por separado, como si se tratara de dos ciudades y no de una sola.

De estas recomendaciones imperiales puede inferirse la existencia de dos tendencias entre los judíos alejandrinos: una de borrar barreras y asimilarse completamente al resto de la población, y otra dé practicar un categórico aislacionismo y operar separadamente incluso en las gestiones ante Roma.

El ideal de Filón al respecto parece haber sido combinar ambas en una política sensata consistente, por una parte, en guardar celoso respeto y observancia de las leyes del imperio y de las leyes locales de las ciudades o países donde residían las comunidades hebreas, cohabitando en paz y armonía con los no judíos; y por otra, en permanecer fieles al estilo mosaico de vida, cuyas modalidades estaban expresamente prescriptas por la ley de sus antepasados. Tal es lo que se desprende de las aspiraciones expresadas por él en diversos pasajes de sus obras, aunque es muy difícil precisar por el contenido de esos pasajes tanto las condiciones jurídico-políticas reales en las que aspiraba a que se concretase ese equilibrio entre ambas tendencias, como el grado de difusión y adhesión que ese ideal encontraba entre sus compatriotas.

Las dolorosas experiencias vividas durante el reinado de Calígula seguramente debieron de hacerlo reflexionar sobre la inestabilidad de las condiciones favorables para la concreción de esa aspiración y sobre las perspectivas sobre el particular observadas desde un ángulo realista. Pero las condiciones políticas de entonces no aconsejaban otro camino, y Filón, por lo que se advierte a lo largo de su obra, aunque en algunos pasajes se deje llevar por cierto lírico optimismo y aunque su ética nos sepa a demasiado elevada para concretarse en este mundo, era un hombre que se atenía a las realidades. Por

otra parte, aquella calamidad fue afortunadamente episódica dentro de un proceso histórico de saldo ampliamente favorable para la pacífica convivencia entre judíos y gentiles. Las condiciones de seguridad que la instalación del dominio romano en Oriente y Egipto habían traído aparejadas y el favor que la casa imperial de los Julios había dispensado a los judíos desde los días de la vinculación del etnarca Antípatro con Julio César en el 48 a. C. en Alejandría precisamente parecían augurar largos tiempos de bonanza.

Aunque no estaban lejanos los trágicos acontecimientos que culminarían en el 70 d. C. con la destrucción de Jerusalén y el implacable escarmiento impuesto por el vencedor romano, hechos de los que la muerte impidió que Filón llegase a ser testigo.

## EL CORPUS FILONIANO

No existe un acuerdo unánime entre los estudiosos y editores en cuanto a la clasificación y ordenación de los tratados que integran el voluminoso corpus de las obras de Filón llegadas hasta nosotros.

Por tratarse de la más reciente, citaré, sin que ello implique establecer precedencias en cuanto a acierto o fundamentos, la de Arnaldez, quien los distribuye así: 1) tratados que contienen la exposición de la ley; 2) la interpretación alegórica; 3) los escritos puramente filosóficos; 4) los escritos apologéticos a favor de los judíos; y 5) los que se ocupan de los problemas relativos al Génesis y al Éxodo.

El punto más controvertido es el concerniente a la ubicación del tratado titulado *Sobre la creación del mundo según Moisés,* que en la presente edición, como en la mayoría, precede a todos los restantes y va seguido por la *Interpretación alegórica.*

El problema reside en si encabeza realmente la *Interpretación alegórica* o si, por el contrario, esta parte de la obra de Filón llevaba como introducción un tratado perdido titulado *Hexamerôn* o *Los seis días,* como sostienen Cohn, Massebieau y Brehier. En este último caso, *Sobre la creación del mundo* encabezaría la serie de tratados consagrados a la exposición de la ley, precediendo inmediatamente al titulado *Sobre Abraham,* con lo cual el conjunto de los tratados que se vinculan al Pentateuco quedarían distribuidos así:

1. Interpretación alegórica
    - a) Los seis días (perdido)
    - b) Interpretación alegórica de las sagradas leyes contenidas en el Génesis II y III
    - c) Tratados sobre diversos temas sugeridos por pasajes del Génesis

2. Exposición de la ley
    - Parte Narrativa
        - a) Sobre la creación del mundo según Moisés
        - b) Vidas de los patriarcas: Sobre Abraham, Sobre Isaac (perdido), Sobre Jacob (perdido), Sobre José y Vida de Moisés (excluido de esta sección por algunos e incluido entre las obras apologéticas)
    - Parte Descriptiva
        - a) Decálogo
        - b) Sobre las leyes particulares
        - c) Problemas relativos al Génesis y al Éxodo

Una breve consideración sobre el plan seguido por Filón en el tratamiento del Pentateuco permitirá al lector advertir las razones del problema. Filón entiende que las leyes divinas pueden conocerse a

través de tres instancias: el orden cósmico o legislación universal (cosmópolis), impresa por Dios en la naturaleza; la legislación mosaica, codificación inspirada por Dios a Moisés, que se ajusta en todo a las leyes de la naturaleza o cósmicas; y finalmente el ejemplo de hombres sabios y buenos, que ajustaron sus vidas a la voluntad divina y al orden cósmico antes de que existiera la legislación escrita revelada en el Sinaí. Así como el Pentateuco es la ley escrita, las ejemplares vidas de los patriarcas, verdaderos cosmopolitas o ciudadanos del mundo, son la ley viviente, como que ellos, aunque no llegaron a conocer la legislación escrita, ajustaron su pensamiento y sus actos a las pautas impresas por el Creador en el universo.

Consecuentemente, en la exposición de las leyes es razonable que, respetando este esquema tripartito y el orden cronológico y el seguido en el Pentateuco, incluya una parte narrativa, que a su vez se divide en una cosmogonía o narración del proceso creador, en el que se fijan el esquema y las normas universales, y en lo que podríamos llamar biografías de las leyes vivientes o patriarcas; y una parte descriptiva, que comprende un estudio de las leyes fundamentales o genéricas contenidas en el Decálogo, y un prolijo inventario, acompañado de las explicaciones pertinentes, de todas las leyes específicas o particulares.

Pero casi los mismos títulos por los que se lo sitúa inmediatamente antes de la narración de las vidas de los patriarcas, podrían esgrimirse para colocar *Sobre la creación del mundo* como preámbulo de la *Interpretación alegórica,* ya que también ésta versa sobre asuntos que presuponen una cosmovisión basada en el conocimiento de la génesis del mundo.

El problema es, pues, prácticamente insoluble, al menos mientras no se demuestre fehacientemente que Filón escribió el *Hexamerôn,* el que, en todo caso, no aparece como estrictamente necesario ya que se trataría en gran parte de una repetición de lo considerado en *Sobre la creación del mundo.*

## LISTA DE LOS TRATADOS

La lista que sigue presenta ordenados según lo hace la edición Colson, ordenación que se respeta en la presente traducción, los tratados conservados. Los títulos latinos son los que se emplean tradicionalmente para encabezarlos y para extraer las abreviaturas con que suele citárselos en las notas de pie de página y en las demás remisiones.

I) TRATADOS CONSERVADOS EN SU TEXTO ORIGINAL GRIEGO

II) TRATADOS CONSERVADOS EN LENGUA ARMENIA SOLAMENTE

34. Problemas y soluciones sobre el Génesis
*(Quaestiones et solutiones in Genesim)*

35. Problemas y soluciones sobre el Éxodo
*(Quaestiones et solutiones in Exodum)*

**EL TEXTO BÍBLICO Y SU EMPLEO POR FILÓN**

En su exégesis del Pentateuco o Torah Filón no emplea el texto original hebreo sino la traducción griega de los Setenta, aunque las libertades que se toma en la lectura de los pasajes han dado pie para que se sostenga la existencia de otras versiones en griego y su empleo por él. Pero en todo caso su punto de referencia textual fue siempre una versión griega. Esta circunstancia y el hecho de que ningún papiro local en lengua hebrea de los que han llegado hasta nosotros sea fechable después del 250 a. C. aproximadamente, parecerían probar que la comunidad hebrea de Alejandría al adoptar la lengua griega para la comunicación cotidiana había olvidado completamente el idioma de sus antepasados. Cuesta, sin embargo, creer que ni siquiera entre los sacerdotes y gente-docta de una comunidad tan numerosa quedaran quienes pudieran tener acceso directo a la lectura del texto hebreo por lo menos para los fines cultuales y exegéticos, y lo más sensato es pensar que el hebreo se mantenía como lengua litúrgica, análoga al latín en el cristianismo moderno.

El problema reviste sumo interés porque en él va involucrada la cuestión de si Filón estaba en condiciones de consultar el Pentateuco en su lengua original y, por ende, de si el exclusivo empleo que hace en su obra de la versión de los Setenta se debió tan sólo a que los lectores a los que aquélla, iba destinada no hubieran podido seguir sus argumentaciones si las apoyaba en la lectura de los textos sagrados en lengua hebrea. Ésta y no su ignorancia del idioma tradicional de su pueblo sería, en ese caso, la razón de su elección en cuanta a textos; con lo que la hipótesis de su dominio del hebreo resultaría perfectamente verosímil. Pero lo que, en suma, prueban estos argumentos es solamente que el uso que Filón hace de la Biblia en griego no significa que ignorara la lengua do sus antepasados. Queda en pie, pues, el probar que realmente la sabía, y en ese sentido se explaya Wolfson, quien, con pruebas convincentes a su juicio, afirma categóricamente que la dominaba a la perfección.

El interés por dilucidar con certeza esta complicada cuestión estriba más que en la posibilidad de determinar el grado de olvido de la lengua hebrea por la comunidad judeo-alejandrina o las razones que realmente pueden haber movido a Filón a utilizar la versión de los Setenta, en el hecho de que su desconocimiento de aquélla, si ésa hubiera sido la situación, le hubiera impedido el acceso a la exégesis palestinense, practicada sobre el texto original, con todas las consecuencias que tal limitación supondría en cuanto al origen de sus ideas, las que en tal caso de ningún modo podrían proceder de los targumim, los midrashim, el halaká y el hagadá de la literatura rabínica.

Al margen del problema de las razones por las que la exégesis filoniana se apoya en el texto griego del Pentateuco, reviste suma importancia el examinar el criterio de Filón aplicó para fundar la legitimidad de apoyarse en una mera traducción, aun en el caso de que una razón de fuerza mayor, como su posible ignorancia del hebreo o los requerimientos derivados de la condición de los destinatarios de su obra, no le dejara otra alternativa. Esta pregunta es más justificada si se tienen en cuenta ciertas características de la dialéctica filoniana.

Muchas, en efecto, de sus argumentaciones se apoyan exclusivamente en razones puramente idiomáticas que no son otra cosa que contingencias formales o semánticas de la lengua griega, tales como parafonías, polisemias y etimologías, que, por supuesto, solo valen en cada caso para los términos griegos y nada tienen que ver con las voces hebreas correspondientes del texto original. Esta manera, ingenua por así decir, de aceptar la legitimidad de inferencias hechas a partir de una lengua carente de todo parentesco o vínculo con la del texto inspirado por Dios a Moisés sólo admite una

explicación, a menos que se pretenda negar a Filón la elemental sensatez para advertir el vicio inicial de tales razonamientos; y esa explicación no es otra que su convencimiento absoluto de que una segunda inspiración divina había guiado a los setenta traductores de la isla del Faro en la tarea de escoger los términos precisos, portadores en su forma y en su semántica de revelaciones eventualmente desentrañables a través de una exégesis acertada.

Siempre dentro de las consideraciones que tocan al manejo del texto bíblico por Filón, es preciso señalar su inclinación a hacer uso de una libertad de interpretación que raya frecuentemente en lo arbitrario, proponiendo las lecturas más sorprendentes, fragmentando unidades, conectando expresiones originalmente disociados o simplemente alterando el texto con adiciones, quitas o trueques, de modo que más bien lo ajusta a sus propósitos exegéticos que adapta éstos al sentido real del texto verdadero. Sin duda estas arbitrarias enmiendas no surgen de un movimiento descontrolado o de una deshonestidad intelectual sino de dar por descontado que la inspiración que Dios hizo descender sobre Moisés primero y sobre los traductores después alcanzaba y alcanzaría siempre a los comentadores sobre todo cuando en el texto se advierten obscuridades o incoherencias salvables con algunos adecuados retoques. Y también pudo impulsarlo honradamente a ellas el convencimiento de que la no literalidad de su interpretación rezaba no sólo con la intelección del contenido del texto sino también con la presentación idiomática del mismo, por lo que era lícito tomarse con ésta las mismas libertades que con aquélla.

## LA DEUDA INTELECTUAL DE FILÓN

La formación religiosa e intelectual de Filón, así como su labor de exégeta y apologista, transcurren en el multiforme ambiente de la Alejandría de fines del siglo I a. C. y de la primera mitad del siguiente, incorporada no mucho antes al dominio romano, epicentro de una cultura universalista y un saber enciclopédico, que hoy seguramente calificaríamos de libresco, laboratorio de investigaciones más fecundas en acopios de información erudita que en hallazgos de nuevos conceptos o sistemas. Cosmopolita y lugar de confluencia de las más heterogéneas corrientes de ideas, lo era sobre todo en el aspecto religioso y en el filosófico, en los que privaban las tónicas del sincretismo y el eclecticismo.

En este contexto intelectual la obra de Filón, fruto, por otra parte, no de un filósofo de profesión sino de un apologista aficionado a los temas de la filosofía, no podía, ciertamente, constituir una excepción, y sea cual fuere el grado de originalidad que pueda concedérsele en algunos enfoques parciales, su lectura revela a las claras que se mueve siempre en los terrenos frecuentados por las diversas escuelas filosóficas. Por otra parte, su interés primordial, si no único, residió en la exégesis bíblica con miras a la extracción de normas ético-legales y no en dilucidar personalmente cuestiones cosmológicas, lógicas, científicas, antropológicas o políticas, ni en poner de acuerdo a las escuelas griegas en cada uno de los muchos puntos controvertidos; por lo que resulta natural y legítimo el que haya prescindido de una investigación personal en tales direcciones, y preferido recurrir, sin pecar por demasiado coherente en ocasiones, al saber acumulado durante siglos por los filósofos griegos.

Múltiples son, pues, los préstamos y los vínculos que unen al exégeta judío con las escuelas de la Hélade en su afán de lograr una síntesis instrumental con miras a su interpretación del Pentateuco.

Pero al buscarla no perseguía introducir la armonía entre ambas corrientes de pensamiento, es decir, superar contradicciones o desacuerdos conceptuales, ya que Filón no advierte oposición alguna entre ambos mundos intelectuales, por lo que mal podía preocuparle un problema de esa índole, para él inexistente. A su juicio ambos legados culturales: el helénico y el judío se complementan sin superponerse ni excluirse. Los principios ético-legislativos y las prescripciones contenidos en la legislación mosaica, como que son réplicas codificadas de las leyes que rigen el universo y no meras convenciones concebidas por hombres, encuadran perfectamente en él contexto filosófico griego, que al margen de las discrepancias, parciales entre las escuelas, son el fruto del esfuerzo racional por explicar ese mismo universo y contienen un fondo común de verdad.

Su tarea de forjar la síntesis en una doctrina única que contuviera ambos aportes se apoyaba en el convencimiento de ambas fuentes no se superponían sino se completaban. El genio helénico, sin excluir la ética del campo de sus especulaciones, se había volcado preferentemente a lo teórico, formulando cosmovisiones racionales y metódicamente fundadas; en tanto que la revelación que el Pentateuco registra, si no soslaya las referencias a la constitución del orden cósmico, encara los problemas relativos a éste sólo en función de la finalidad ética, legal y cultural, y por su redacción presenta en su parte narrativa una versión revestida más con los atuendos del *mythos* que del *logos*.

Es sumamente sugerente, en otro orden de cosas, la poca atención que presta Filón a las legislaciones de otros pueblos y el tono poco favorable con que las considera en las escasas ocasiones en que se refiere a ellas. Y más extraña lo primero por la estrecha vinculación que esas fuentes legales tenían con su exégesis. La explicación de ello se encuentra sin duda en que, a su juicio, existía una gran distancia entre la inmensa sabiduría teorética de los griegos y el nivel de calidad de sus realizaciones legales concretas. Los códigos y constituciones de las *póleis* griegas no podían, de acuerdo con sus puntos de vista, equipararse con las normas mosaicas en sensatez y sentido de justicia. De allí que prácticamente las ignore.

Pero este desdén es la excepción; en todo el resto de su labor intelectual son las ideas griegas las que afloran constantemente, y los esquemas y nomenclaturas de la filosofía helénica los que le proporcionan las sugerencias para su interpretación de la Biblia y para la redacción de sus explicaciones. Esta característica intelectual suya, que encuadra perfectamente en el marco de su época y en el de su formación personal, llega a manifestarse en ciertos tratados como *Sobre la providencia* o *Todo hombre bueno es libre,* en los que no persigue fines exegéticos, con una preeminencia tal, que excluye casi por completo al aporte bíblico.

El hecho de la influencia helénica es por demás claro, pero no lo es en igual medida el determinar de cuáles o de cuál de las escuelas o corrientes desarrolladas en el seno de la filosofía griega era fundamentalmente adepto y tomó los préstamos más importantes. Las opiniones de los estudiosos sobre el particular discrepan totalmente.

La consideración de los fundamentos de cada una de ellas excedería los límites de extensión razonables que me he impuesto, por lo que me concretaré a caracterizarlas y a remitir a fuentes más explícitas al lector interesado en ahondar su información sobre las mismas. La tesis de un Filón totalmente estoico, ajeno a toda influencia platónica incluso, es sustentada por J. Leisegang. Una marcada preeminencia estoica atenuada con aportes del platonismo y el neopitagorismo es sostenida por H. Lewy, E. Brehier y E. Turowski entre otros, agregando este último influencias egipcias y orientales en la concepción del logos. Por un Filón fundamentalmente platónico se manifiesta en especial Th. H. Billings, quien se esfuerza en probar con prolijos argumentos que no hubo influencia estoica.

Frente a estas tesis de la exclusividad de una escuela o de la preeminencia decisiva de una, H. Ritter y M. Heinze se inclinan hacia la concepción de un Filón ecléctico totalmente, sin preferencias definidas ni tampoco discernimiento suficiente para advertir las contradicciones entre los conceptos a que echaba mano, según el primero de estos autores. Otros estudiosos sostienen un eclecticismo circunscrito a determinadas escuelas. E. Zeller sostiene, juntamente con L. Robin, W. Windelband y F. H. Colson, que su pensamiento es estoico y platónico a la par.

Opuesta a todas las tesis anteriores es la de H. A. Wolfson, quien, enfocando a Filón más que como un producto de las tendencias sincretistas de su época como el punto de partida del pensamiento medieval, iniciador de una nueva época en la historia de la filosofía, entiende que no existe entre el pensador judío y las escuelas filosóficas griegas ninguna relación salvo el hecho de recurrir a la terminología corriente en las distintas escuelas filosóficas griegas para revestir y expresar de manera inteligible para sus potenciales lectores una doctrina totalmente ajena al pensamiento griego, de extracción bíblica exclusivamente. La deuda de Filón respecto de Grecia se limitaría solamente a algo tan accidental y accesorio como el ropaje externo, no alcanzando a los conceptos, y este ropaje externo

lo habría utilizado, según el mismo Wolfson, sin hacer cuestión de veracidad, congruencia o precisión en cuanto a la semántica tradicional del léxico empleado, por cuanto lo adaptaba libremente a la realidad de los nuevos conceptos que manejada, los que, como queda dicho, poco o nada tenían que ver con los sentidos con que lo empleaban los griegos. El propósito de Filón no habría sido, pues, demostrar la armonía supuestamente existente entre la doctrina bíblica y las doctrinas filosóficas profanas, para encuadrar la primera en los moldes racionales de las segundas; sino probar la inmensa superioridad del saber revelado sobre el alcanzado sólo mediante la humana inteligencia, y salir por los fueros de su religión frente a los errores del politeísmo pagano o la incredulidad ateísta.

A las discrepancias señaladas respecto del origen de la deuda o de la originalidad intelectual de Filón, considerada global-mente, se suman las dispares opiniones con relación a los más diversos aspectos particulares de su exégesis; de todo lo cual el lector podrá formarse una exacta apreciación sobre la pluralidad casi polémica de puntos de vista y pareceres en que se halla al presente la ardua tarea de interpretar la obra filoniana y en especial de determinar sus entronques conceptuales. En esta utilización, reconocida, salvo que nos adhiriéramos a la tesis de Wolfson, de elementos conceptuales de la filosofía griega, por lo que se advierte a lo largo de la lectura de su obra, Filón manifiesta escasa preocupación por manejar con la precisión técnica requerida las nociones y los términos, y escasa claridad y coherencia cuando expone ciertas doctrinas filosóficas. Ello prueba que, si bien poseyó una amplísima información, enciclopédica verdaderamente, adquirida en sus estudios escolares y en sus lecturas privadas, ello no significaba que poseyera una versación a fondo, lo que se explica porque, como ya señalé, no fue un filósofo de profesión. Además el hecho de usar esas nociones tan sólo en función de otra doctrina: la bíblica, y de no adherirse probablemente a un sistema determinado, lo lleva constantemente a parcelar lo que de otro modo podría haber constituido un cuerpo claro, ordenado, continuo y coherente de doctrina. Más en momento alguno fue su propósito organizar un nuevo sistema filosófico original, cosa que, por otra parte, difícilmente hubiera estado al alcance de sus fuerzas intelectuales y de su preparación filosófica.

Frente a todo ello cabe preguntarse si en la dinámica interna de su obra global y de cada tratado en particular se advierte un orden que confiera unidad y coherencia a su exposición. La respuesta es que este orden se da ciertamente, pero no sobre el plan impuesto por un sistema racional de intelección de la realidad total sino simplemente sobre el esquema ideado por él para su exégesis bíblica, plan que en gran parte se ajusta al orden de exposición del Pentateuco, pero que en otras sigue los dictados de sus propias reflexiones.

A los problemas tocantes a la deuda intelectual de Filón respecto del pensamiento griego se suman los relativos a sus vínculos con el pensamiento judío tradicional y coetáneo.

Estos vínculos no se limitan, indudablemente, a sus lecturas del texto bíblico y a sus personales reflexiones y conclusiones sobre él.

La profunda versación que pone de manifiesto al respecto, los pasajes en que atestigua la existencia de más de una interpretación tradicional sobre ciertas cuestiones y la frecuencia con que recalca cuan grande era el celo que ponían los de su raza en la interpretación de las normas de la ley mosaica, no dejan dudas en cuanto a sus contactos doctrinales.

Las fuentes escritas llegadas hasta nosotros, aunque lamentablemente poco abundantes, confirman que en la interpretación de los conceptos bíblicos, en la apologética doctrinal y en el proselitismo religioso habíanle precedido otros autores, algunos de ellos alejandrinos también, de cuya sagacidad e inspiración eran ñuto obras interpretativas, alegatorias, exhortativas, proféticas, apocalípticas, hagiográficas, escatológicas, mecánicas o simplemente litúrgicas.

Algunos estudiosos entienden que en la lista de trabajos concebidos con fines de divulgación del pensamiento religioso del judaísmo debe incluirse la misma traducción de la Biblia al pliego, la que se habría llevado a cabo no con el exclusivo fin de hacer accesible su lectura a los judíos impedidos de hacerlo hasta entonces por su ignorancia de la lengua hebrea, sino también con el propósito de divulgar primero el Pentateuco y más tarde los restantes libros sagrados entre los paganos. Los judíos

alejandrinos, por lo menos, tuvieron plena conciencia de la utilidad del texto griego del Pentateuco como instrumento para una exégesis y una apologética destinadas a ganar adeptos entre los gentiles; y comprendiendo que la mera lectura de un mensaje extraño para éstos e incomprensible o expuesto a críticas en muchos pasajes no bastaba, se esforzaron por elaborar una interpretación que obviara ese inconveniente. Y la traducción de los Setenta se convirtió en el punto de partida de una serie de trabajos de exégesis y apología, cuyo contenido no nos interesa examinar aquí en detalle. Entre estas obras figuran los Libros Sibilinos Judíos (c. 140 a. C), la traducción al griego del Eclesiástico de Jesús ben Sirac (traducido hacia 136 a. C), la Sabiduría de Salomón (s. II o I a. C), el Cuarto libro de los Macabeos (s. I a. C. - I d. C.) y la Carta de Aristeas (c. 200 a. C).

Este proselitismo judío se basaba en el convencimiento de los hebreos de la diáspora de la superioridad de su tradición religiosa sobre la filosofía dialéctica de los griegos. Aristóbulo, autor de los tiempos de Tolomeo IV, llegó a sostener que la escuela peripatética estaba inspirada en Moisés y en otros profetas. Este mismo autor, en un alegato religioso elevado a aquel faraón con la intención de aclarar cómo deben entenderse los rasgos antropomórficos atribuidos a Dios en el Pentateuco, que según él son alegorías, introduce en su exégesis ideas tales como la trascendencia absoluta del ser divino, la fuerza operante de Dios en sus creaturas, y la existencia de seres intermedios entre la Divinidad y el mundo, que posteriormente sostendrá Filón.

El tercer libro de los Oráculos Sibilinos contiene relatos en los que se reducen a la categoría de simples seres humanos a los dioses y semidioses del paganismo, al modo evhemerista, de modo de hacer patente la existencia de un solo Dios, que lo es tanto del pueblo judío como de las demás naciones; y anuncia la futura conversión de estas últimas y el advenimiento del reino de Dios en la tierra, por obra de un rey mesiánico venido del Oriente, que inaugurará una era de paz y bonanza.

Dentro de estas pautas se desarrolla toda la literatura judeo-alejandrina, en la que W. Bousset distingue dos posiciones o corrientes: una apologética, cuyos propósitos eran atraer y convertir a los gentiles; y otra, polemista, que tendía a combatir los errores del paganismo y probar la verdad de la religión hebrea. Ambas, empero, tenían un mismo objetivo final: probar las excelencias de la ley mosaica y propagarla entre los paganos.

En Filón se da una síntesis de ambas, pues en su obra sé combinan la explicación y fundamentación de la ley con la refutación y censura de los errores religiosos de los que la rechazan o subestiman.

Respecto de la exégesis palestinense con relación a su uso por Filón sólo cabe señalar que ignoramos si Filón tuvo acceso a ella, ya que ignoramos si conocía hebreo y/o arameo o si pudo hacerlo por otra vía, como traducciones o maestros bilingües. Nada tendría de extraño que los sacerdotes judíos de Alejandría dominaran aquellas lenguas e incluyeran en sus enseñanzas ideas recogidas en fuentes palestinenses.

El hecho de que Filón omita toda mención a la doctrina de los esenios al hablar de ellos expresamente en dos extensos pasajes de sus obras es sumamente sugerente y nos hace pensar que la ignoraba. Pero, como señala Daniélou, bien pudo deberse su silencio a razones de discrepancias de puntos de vista, como en el caso de las ideas escatológicas de los esenios, que él no compartía; y a razones de prudencia, por cuanto el cerrado nacionalismo que se advierte en los escritos esenios, no resultaría tema merecedor de divulgación para un judío si no obsecuente por lo menos conforme con la situación de su raza en el concierto del Imperio Romano; y porque, además, consideraría que las perspectivas apocalípticas pregonadas por ellos más que atraer alejarían a los espíritus paganos.

En suma, que en el estado actual de las investigaciones filonianas es imposible determinar con certeza o siquiera aproximación si los intérpretes palestinos aportaron o no ideas y soluciones a las cuestiones que abordó Filón en su exégesis.

## EL MÉTODO ALEGÓRICO

Para Filón, como para nosotros, resultaba obvio que de la inteligencia literal del texto bíblico surgen conclusiones y datos absolutamente incompatibles con lo que atestiguan la experiencia y el sentido común. Sólo que esas contradicciones, tocantes al plano cosmológico y al antropológico por igual, proceden para nosotros de los actuales conocimientos científicos normalmente, y para Filón, en cambio, surgían de supuestas contradicciones internas del contexto mismo de los libros sagrados entendidos literalmente. Un ejemplo es el caso de los días de la creación, seis según el relato bíblico, cuyo número mal pudo calcularse o medirse, según él, por cuanto el sol, mediante cuya diaria trayectoria se hace tal cosa, fue creado en el curso del proceso creador, en el cuarto "día" exactamente. Otras veces las razones a que echa mano para probar lo inexacto o absurdo de ciertas afirmaciones del autor sagrado, tomadas *litterali sensu,* son más subjetivas aún que la ya expuesta. En todo caso, para él resulta sobradamente claro que, a menos de exponerse a confesar que buena parte del Pentateuco está vacía de todo sentido coherente, es preciso reconocer la existencia de un mensaje o simbolismo subyacente tras la significación aparente; y admitir también la posibilidad de captarlo mediante los recursos interpretativos del método alegórico, posibilidad que sólo podría cuestionarse so pena de aceptar que el mensaje divino se halla viciado de falta de inteligibilidad en buena parte y destinado a resultar parcialmente ineficaz.

Esto sin perjuicio de reconocer que numerosos pasajes pueden Ser entendidos literalmente y que otros admiten una doble interpretación, la literal y la alegórica, de modo que, al margen de las conclusiones registradas en el plano de la alegoría, la parte narrativa o histórica, textualmente entendida, sirva como memorial de pautas sobre la recta conducta (historia didáctica), y la parte dispositiva contenga prescripciones y prohibiciones que deben ser observadas al pie de la letra. De todos modos, su preferencia, si no excluyente sí decisiva, se advierte en las frecuentes reservas con que encara la interpretación literal y sus absurdas conclusiones. Al respecto son muy ilustrativos pasajes como los que se repiten en *Sobre las habituales intrigas de lo peor contra lo mejor* desde 13 hasta el final.

El alegorismo consiste en exponer, el que forja la alegoría, y en descubrir, el que la interpreta, una idea o sentido abstracto, no de manera directa y abierta, sino a través de una imagen concreta, que en el caso de la comunicación oral o escrita es el sentido literal do las expresiones. Tras ese sentido literal subyace, hábil o tal vez torpemente sugerido, fácil de desentrañar o rebelde a la exégesis, el simbolismo, cuya captación, reservada a la inteligencia, no a los sentidos, según afirma Filón, persigue el cultor del método alegórico de interpretación.

Este se aplica a su tarea leyendo entre líneas, atando cabos, desentrañando metáforas, recurriendo a paralelismos, hilvanando conjeturas verosímiles y sobre todo tratando de hallar, mal le pese al sentido literal, pautas que permitan demostrar la coincidencia de los ocultos sentidos con ciertos principios preconcebidos, en el caso de Filón las "verdades" contenidas en la sagrada legislación, los que iluminan la obscuridad inicial que supone la esencia misma de lo alegórico, tornando claro lo que sin ese punto de referencia resultaría caótico e indescifrable.

Este camino, en el que paradójicamente el punto de partida se confunde así con el de llegada, vale decir, en el que Filón desde un comienzo tiene presentes, y se ajusta a ellos, los conceptos que quiere fundamentar y que lógicamente deberían ser las conclusiones de su exégesis, se reduce, en consecuencia, en la mayoría de los casos a encontrar los supuestos eslabones que encadenarían al sentido literal contenido en el texto y el sentido oculto que se le atribuye de antemano. De ello resulta que tal género de interpretación o renuncia a toda diagramación coherente o se torna arbitraría al ser determinada más por las predisposiciones mentales del intérprete que por evidencias surgidas del examen de las palabras del texto.

Estas son las limitaciones que se pueden echar en cara, conforme con nuestro modo de entender las cosas en nuestra época, a los antiguos alegoristas como Filón, pero tales objeciones no regían para los intelectuales ni para el gran público de la antigüedad, los que hallaban perfectamente legítimo el procedimiento por aberrante que pueda parecernos.

Por otra parte, los "cánones de la alegoría", a los que Filón se refiere repetidas veces, eran sumamente amplios y elásticos, lo suficiente como para permitir enfoques y apreciaciones particulares, totalmente subjetivas y discordantes entre sí. Filón, por ejemplo, cita a menudo más de una interpretación tradicional a propósito de ciertos pasajes; y él mismo olvida la explicación dada en determinada parte de su exégesis y desarrolla una distinta al volver a considerar en otro lugar, el mismo contexto bíblico. En esta diversidad interpretativa incidían sobre todo los ya mentados presupuestos doctrinarios de cada intérprete o escuela.

El método alegórico de exégesis no fue, por supuesto, descubrimiento de Filón. El empleo de tal procedimiento, que entronca con la visión mítica del universo y perdura a través de varios siglos de investigación racional, era general en el mundo griego; y aunque cultivado de un modo especial por la escuela estoica, ninguna de las otras corrientes de pensamiento filosófico renunciaba a competir con ella en el empeño por descubrir mediante los elásticos carriles de la interpretación alegórica las marcas probatorias de que sus respectivas doctrinas se hallaban alegóricamente expresadas en las teogonías, cosmogonías y demás relatos y descripciones de la poesía épica.

De los dos tipos de alegoría empleados por el estoicismo: la alegoría física, en la que las fuerzas de la naturaleza aparecen simbolizadas por los dioses; y la alegoría ética, según la cual los dioses personifican virtudes o facultades del alma, el exégeta judío, como bien señala Leisegang, aunque emplea ambas, hace un uso mucho más frecuente de este último. El vestido del sumo sacerdote, por ejemplo, simboliza según él el universo y sus partes, y Adán es símbolo de la inteligencia, en tanto que Eva lo es de la sensibilidad.

Una tercera modalidad alegórica es la que encierra y descubre los simbolismos o sentidos ocultos en las conexiones etimológicas de las palabras o en las demás características formales y semánticas de las expresiones, modalidad que hallaría seguramente un inmejorable campo de cultivo en aquel ambiente intelectual de Alejandría, tan inclinado a las investigaciones filológicas; y que, como el lector comprobará, fue una de las preferidas de Filón.

Entre los judíos de la época helenística anteriores a Filón la interpretación alegórica fue cultivada también, aunque en mucho más moderada escala. Cierto es que el mismo Filón afirma que entre sus connacionales existían cuatro escuelas o modalidades interpretativas, y que una de ellas era la de los alegoristas; y además asegura que dos de las restantes, los esenios y los terapeutas, cultivaban también la alegoría; pero fuera del ya mencionado Aristóbulo, quien, para probar que no deben entenderse literalmente los pasajes bíblicos en que se atribuyen rasgos antropomórficos a la Divinidad, recurre a la interpretación alegórica, no han llegado a nosotros testimonios que prueben un empleo generalizado de ese procedimiento entre los exégetas y apologistas hebreos de Alejandría. Por otra parte, la escuela rabínica de intérpretes palestinos se circunscribe a la explicación literal de la ley exclusivamente, de modo que no puede hablarse de una influencia sobre Filón en lo que hace al empleo del método alegórico, aun en el supuesto caso de que, conociendo la lengua hebrea, hubiera podido leerlos.

En cuanto a sus afirmaciones en el sentido de que tanto la secta de los esenios como la comunidad de los terapeutas cultivaron dicho procedimiento, cabe decir respecto de los primeros que la veracidad del dato de que en sus asambleas sabáticas se instruían con la lectura de la ley interpretada alegóricamente ha sido puesta en tela de juicio considerándola algunos una mera idealización adscripta por Filón al género de vida de estos cenobitas, a los que admiraba sobremanera. Esta noticia, juntamente con las de otras particularidades de la ascética esenia, no vuelve a mencionarse fuera del pasaje de *Todo hombre bueno es libre,* ni en la *Apología de los judíos,* donde trata el mismo asunto, ni en los pasajes de Flavio Josefo en que éste da noticias de los esenios. De modo que aquélla es la única referencia que poseemos respecto del cultivo del alegorismo por éstos.

A los terapeutas de Egipto les atribuye una larga tradición en ello, e insiste en que la norma era aplicada permanente y sistemáticamente, pero carecemos de otros testimonios que lo confirmen. La proximidad de esta comunidad a Alejandría nos hace pensar que conocía bien sus costumbres, pero

nada prueba que no idealizaba, y como en el caso de los esenios subsiste la duda sobre sí unos y otros cultivaban realmente ese tipo de exégesis.

Pese a estas dudas, lo concreto es que el método fue cultivado en el seno del judaísmo desde mucho tiempo antes de Filón. Lo atestiguan, por una parte, el análisis de la obra de autores que le precedieron, y por otra, sus propias afirmaciones en ese sentido, sobre todo cuando asegura, especialmente en el tratado *Sobre Abraham* que muchas de las interpretaciones que expone o fundamenta no son de su propia inventiva sino legadas por una tradición exegética de ese género.

Lo que sí es dable afirmar, dentro de los límites y reservas a que nos obliga la escasez de fuentes con la secuela de dudas que ella trae aparejada, es que, fuera cual fuera la influencia recibida, Filón aparece como un cultor sin paralelos del método alegórico, no pudiendo equipararsele en este aspecto ninguno de los de su raza que le precedieron en la exégesis y la apología de la tradición mosaica. Y lo fue por la amplitud con que aplicó dicha técnica hermenéutica y por el cometido que le asignó, que no es ya el de explicar determinados aspectos de la religión judía o desvirtuar ciertas interpretaciones literales consideradas absurdas, sino desentrañar el contexto total de las relaciones entre Dios y el hombre.

## LA COSMOVISIÓN FILONIANA

Aunque la exégesis filoniana es fundamentalmente de orden ético-religioso, sus conclusiones morales y cultuales encuadran en un contexto intelectual que tiene por base o telón de fondo una cosmovisión (entendido el término en el moderno sentido de visión global de toda realidad, no en la acepción más restringida con que tal vez lo entendería Filón de panorama del cosmos físico, al margen de otras realidades superiores a él). Esta cosmovisión está forjada a base de un complejo de nociones reveladas contenidas en los libros sagrados y de otras aprendidas en sus estudios filosóficos. En cambio no tienen parte en ella, por lo menos no hace referencia alguna a los mismos, los conocimientos científicos, tan desarrollados en la Alejandría de entonces, que con Aristarco de Samos habían alcanzado a la concepción heliocéntrica del mundo, entre otros avances.

Esa cosmovisión no aparece expuesta de manera ordenada, sistemática y continua, sino a medida que la lectura del texto bíblico le sugiere el tratamiento de sus diversos puntos, y siempre en función de sus fines éticos y cultuales. Y esa misma dispersión y la intención centrada en otro orden de problemas llevan aparejado un marcado descuido respecto de la precisión de los conceptos y de la debida concordancia entre afirmaciones expuestas en distintos lugares a propósito de los mismos o de distintos aspectos.

Convendrá, sin embargo, advertir que el hecho de no entrar en su plan la mera teorización o utilización de teorías ajenas con el exclusivo propósito de exponer doctrinas cosmológicas no justifica su indiferencia en la materia, por cuanto no se trata de un simple tema accesorio sino de una pieza fundamental en el esquema de su exégesis, ya que, como se ha señalado en otro lugar, tanto el plan divino o mundo de las formas ejemplares, como el mundo sensible, réplica material de aquél, constituyen no un escenario cósmico cualquiera, sino dos versiones paralelas de la gran cosmópolis diagramada y regida según las mismas normas contenidas en la codificación mosaica, es decir, según las leyes de la naturaleza, y por ello cabía esperar un tratamiento tan cuidadoso como el aplicado al resto de su exégesis. Pero el caso es que tampoco se advierte tal preocupación en el resto.

El esquema general de la cosmovisión filoniana es tripartito: Dios-los intermediarios-el mundo sensible. En torno de estos tres órdenes de realidades se agrupan los-restantes conceptos, conceptos que en todos los casos encuadran en el orden de las causas primeras y nunca incursionan en el plano de las leyes físicas, salvo alguna que otra descripción ocasional de fenómenos naturales. Las causas segundas no atraen su atención por cuanto no cree hallar en ellas símbolos de conceptos religiosos y morales.

Aunque en principio se adscribe Filón al dualismo platónico, que se opone a la concepción unitaria de la realidad del estoicismo, se aparta de aquél al no aceptar la inmanencia del ser supremo; y al

concebirlo totalmente trascendente y ajeno a las otras realidades, de la bipartición del platonismo pasa a una tripartición acorde con lo que le sugiere su interpretación de los libros sagrados. El ser supremo, en efecto, que en el platonismo no es sino la cúspide de la pirámide de los demás seres, la "idea" primera, el bien sumo, en otras palabras, un integrante más, aunque superlativo, del mundo de las formas ejemplares, se torna en Filón una entidad al margen de las otras dos categorías, con lo cual pone a buen resguardo la noción de trascendencia divina, claramente deducible de la doctrina revelada.

El punto de partida de la tripartición filoniana debe buscarse en el problema del origen del mal y del contacto, imposible en su opinión, de Dios con éste, que requieren la intervención de intermediarios, ya que ni dicho origen puede atribuirse a la acción divina, ni cabe pensar en que lo imperfecto y corruptible esté directamente vinculado a la Divinidad.

La explicación platónica no satisfacía, por supuesto, a un pensador que se negaba a aceptar la relatividad de la existencia del mundo sensible y la vaga fórmula de la "participación" como explicación de sus características. De la fuente bíblica surgía claramente la realidad absoluta de aquél y la definida naturaleza del proceso creador.

El platonismo, forzado a explicar la semirrealidad del mundo sensible, no halla otra salida para descargar de culpa *y* cargo al demiurgo que alegar que la perfección original o teórica de este cosmos (que no podía ser sino perfecto dado que su origen está en la bondad del ser supremo y es copia de las perfectas formas ejemplares) se ve menoscabada, concretamente limitada, porque su receptividad de perfección está condicionada por la limitada medida del espacio que lo contiene. El espacio sería, pues, una causa segunda, y también lo sería el hecho de que el ente sensible participa por igual del ser (origen de perfección) y del no ser (causa de imperfección); y ambos a la par, espacio y no ser, resultarían ser los responsables del mal en general, y del mal moral en particular, mal cuyo origen no sería otro que el contacto del alma con la materialidad corpórea, de perfección limitada como todo lo sensible.

Estas sutilezas metafísicas no parecieron a Filón compatibles con los conceptos acerca de la acción creadora divina y con el origen del mal que sugiere la narración bíblica en la tradición relativa a los primeros padres del género humano. De ésta se desprende que Dios, movido por su bondad, tras concebir el logos o plan paradigmático del mundo sensible, vale decir, el mundo do las "ideas" o formas ejemplares, puso personalmente manos a la obra y en seis días o etapas, que simbólicamente no expresan períodos de tiempo sino el orden numérico impreso en la creación, según Filón, forjó el mundo sensible. Pero en el sexto introdujo una creatura especial, destinada a gobernar la tierra y gozar de los dones de ella. Esta creatura, el hombre, tenía una particularidad esencial que la diferenciaba de las restantes: su capacidad para ser sujeto del bien y del mal moral. Y en este punto clave de toda la cuestión el texto bíblico acude en ayuda del exégeta proporcionándole la fórmula que desvincula a Dios de toda intervención en la creación de esta creatura y por ende en el origen del mal; como que, sí hasta el momento el texto sagrado había empleado el singular para describir las sucesivas creaciones, ahora por primera vez pluraliza y pone en boca del creador la expresión: "*Hagamos* al hombre". Ello le sugiere o confirma a Filón la idea de que Dios ha echado mano a colaboradores, y en esta ocasión de un modo especial, tanto que la circunstancia es mencionada expresamente, a los que habrá de atribuirse el origen de la creatura capaz de optar entre el bien y el mal moral, atributo negado a las demás, a las perfectas porque están destinadas forzosamente al bien, y las irracionales porque carecen de capacidad de opción consciente.

Agréguese que de la letra del relato del Génesis y de la cronología de los hechos se desprende claramente la preexistencia divina y su total independencia de todo vínculo con las creaturas en cuanto a su esencia (el derivado de su acción y el problema que ello trae aparejado se tratará más adelante), y se habrán señalado los conceptos básicos, extraídos del relato sagrado, en que se fundamenta el esquema tripartito de Filón: Dios-intermediarios o mundo de los seres aprehensibles por la inteligencia-mundo de los seres sensibles.

Pero cuando del plano cosmológico o teórico se vuelcan estas ideas en el plano ético-cultural, el esquema se modifica, sin abandonar la tripartición. Porque, mientras en el esquema cosmológico el

alma humana aparece integrada en el mundo sensible, como parte constitutiva que es de una las creaturas de éste; en el enfoque moral, en cambio, independizada ya del complejo cuerpo-alma, con una independencia que desborda el mero análisis metodológico, aparece aislada como el otro extremo o polo de la escala que desciende desde la Divinidad, diagramada de la siguiente manera: Dios-intermediarios (incluido el mundo sensible)-alma.

El mundo sensible aparece así integrado entre los intermediarios, como se señalará más adelante.

Sobre este eje giran las relaciones del hombre con Dios y en él protagoniza la creatura humana el drama de la lucha moral y la aventura de su aproximación a Dios a través del saber relativo a las cosas divinas y las rectas acciones, incluidas las prácticas rituales.

El papel de los intermediarios es distinto. Todos ellos, incluido el mundo sensible, tienen asignado, aparte de un cometido cultural respecto de Dios, una misión consistente en ser instrumento de la Divinidad en la creación.

En las páginas que siguen se tratará de señalar los rasgos y cometidos fundamentales que asigna Filón a los seres de esa escala, así como su jerarquía dentro de la misma, previa advertencia, reiterando lo ya expresado en otras ocasiones, de que no siempre será posible definir nítidamente lo que piensa el exégeta sobre cada uno de ellos.

**DIOS**

Aunque en ciertos pasajes lo concibe al modo platónico, es decir, como idéntico a la "idea" suprema o forma ejemplar del bien, situándolo así en la misma escala de los demás seres arquetípicos, de los que sólo lo separa la jerarquía suprema que se le asigna; en otros afirma su total trascendencia y absoluta diferencia respecto del resto de los seres, al asegurar que es "mejor que el bien", "anterior a la unidad" (ente supremo ésta según los neopitagóricos). Califícalo además de *ápoios = sin cualidades,* lo que podría significar simplemente que no se le pueden atribuir rasgos propios de las creaturas en general, o que, como opinan otros, es totalmente ajeno a la condición corpórea. Las maneras más frecuentes de designarlo son *tó ón = el que es* o *el ser por excelencia,* y *kyrios hó theós = Señor Dios.*

En su vinculación con las creaturas Dios aparece como la inteligencia y el alma del universo, y aunque está fuera del tiempo y del espacio, todo lo penetra y lo llena. Es el creador y el padre, arconte universal cuya providencia compara Filón con la función del gobernante, el piloto, el auriga, o el general; y gobierna el mundo con la solicitud con que un padre cuida a su hijo y un artista o artesano sus creaciones.

Al concebir la obra y la providencia divina en el universo en general y respecto del hombre en particular, conforme con la doctrina mosaica, atribuye Filón a la Divinidad características que aparentemente contradicen la concepción de él como ser absoluto y desvinculado cualitativamente de todo lo creado. Esta antinomia tendría su explicación, según Brehier, a la luz de las dos perspectivas desde las cuales enfoca Filón separadamente, y sin preocuparse por superarla, el problema del ser supremo: la perspectiva que tomando a Dios mismo por centro de la interpretación nos lleva a concebirlo como un ser situado a infinita distancia de todo otro ser, imaginándolo inmutable, inmóvil e inoperante porque todo lo que implique cambio repugna a su perfección y plenitud; y la que tiene como origen el alma humana, la que lo siente próximo, operante y revestido de sus propias cualidades, en grado superlativo sí pero compartidas al fin y al cabo.

En cuanto al papel de la Divinidad en su operación creadora del universo, la absoluta desvinculación de la esencia divina respecto del mundo sensible y los demás seres excluye del pensamiento filoniano la idea de que el proceso consistiera en una mera derivación o evolución de su divina esencia, como cabe concebirlo si se identifica a ésta con la forma ejemplar primera o con la sustancia primitiva.

Dios aparece en la exégesis filoniana como el artífice ajeno a la materia con la que configura el mundo sensible. En esta materia, preexistente eternamente, inanimada e inmóvil de por sí, según la

concebían los estoicos, mezcla confusa de los cuatro elementos, el demiurgo universal introduce el orden *(cósmos),* separando y aislando los elementos opuestos en aras de la armonía cósmica, con lo cual se ponen de manifiesto las naturalezas de los seres particulares. El móvil de la acción creadora divina no es la necesidad sino la bondad de Dios, que lo inclinó a desear la mejor de las dos alternativas: orden o desorden.

Es en realidad difícil, si no imposible, determinar si tienen razón los estudiosos que afirman que de ciertos pasajes de Filón se desprende que también la materia amorfa, preexistente antes de su ordenación por Dios, fue creada previamente ex nihilo por éste. A ser cierta esta interpretación, Dios sería a la vez *poietés y ktistés,* es decir, creador en el sentido de productor de algo a partir de la nada, y *demiourgós* u operario que elabora una obra con materiales ya existentes.

El mundo sensible no es copia o imitación de Dios, sino réplica de un modelo mental creado por él ex profeso. Este mundo inmaterial, aprehensible sólo por la inteligencia, sí fue producido de la nada.

En la creación y en la providencia se manifiesta la acción Divina respecto de sus creaturas. En la dirección opuesta el hombre puede aproximarse a él por la vía ascética que le permita desvincularse de las cosas sensibles y remontarse intelectualmente hacia él. Dios se complace en las manifestaciones culturales del hombre y le ha concedido la posibilidad de aprehender, si no su esencia, que eso está más allá de las fuerzas de la humana inteligencia, sí su existencia. Esto lo logra el hombre sabio a partir de la experiencia sobre las cosas que perciben sus sentidos pero superándolas y saliendo de sí mismo para elevarse, después de trasponer todos los grados de la creación, hasta las regiones etéreas, desde donde podrá atisbar la realidad del ser por excelencia.

## LOS INTERMEDIARIOS

## EL LOGOS

La concepción del logos, punto capital de la exégesis de Filón no es coherente ni unitaria. En ella se conjugan ideas griegas y judías de las más diversas concepciones doctrinales. Brehier señala a propósito del logos filoniano que éste resume características sumamente heterogéneas determinables según varios puntos de vista.

En la concepción básica del logos se advierten tres caracterizaciones, que corresponden a igual número de funciones y proceden de otras tantas escuelas filosóficas. Con los estoicos, entiende Filón que se trata de un principio universal, lazo o nexo entre todos los seres sensibles, que, extendido por todas partes, continuo e indivisible, dirige el mundo como un piloto, uniendo y manteniendo la cohesión de sus partes e impidiendo su dispersión en el vacío.

De Heráclito toma la idea del logos divisor, agente de la armonía del mundo, que situado como barrera entre los contrarios, evita que se mezclen y confundan perdiendo su individualidad, es decir, los rasgos distintivos que determinan la naturaleza de las cosas. El logos es, pues, el pacificador que evita que las fuerzas antagónicas de las que está constituido el universo rompan el equilibrio y se destruyan.

Con la idea del logos divisor supera Filón la doctrina estoica sobre la conflagración universal, que supone la precariedad del equilibrio existente. El exégeta judío entiende que la eterna estabilidad de ese equilibrio está asegurada por la acción del logos divisor, quien ni permite que se altere el orden jerárquico de los demás seres ni tolera la confusión y la mezcla.

Finalmente, sigue a Platón en cuanto a concebir al logos como una forma ejemplar o "idea", perfecta e idéntica siempre a sí misma, y a partir de esa concepción lo presenta como el modelo mental o ideal de este mundo sensible, paradigma concebido por Dios, compuesto por todas las formas ejemplares, vale decir, como pensamiento divino puro. De modo que el logos, así enfocado, no es sino el pensamiento de Dios en su operación creadora.

De esta triple caracterización, que aparentemente no dejaría lugar para la acción divina, ya que erige al logos en causa de la existencia de los seres, pasa en otros lugares Filón u definirlo como ser

intermediario o instrumento de la Divinidad, y entonces hace patentes sus diferencias en el modo de concebirlo con respecto a los filósofos griegos. Ante todo el logos no es el ser supremo como el logos estoico *(ratio universalis)* o el pitagórico (mónada), sino un subordinado suyo, inferior a Dios pero superior a todos los demás seres.

Para ubicar al logos funcionalmente abandona Filón la unicidad causal del estoicismo y recurre al esquema aristotélico, dentro del cual el logos resulta ser la causa instrumental. Como instrumento de la Divinidad el logos, concebido a la manera de Heráclito como separador o divisor, sustituye a Dios, del que sólo puede proceder el bien, en una función que forzosamente supone el contacto con el mal, ya que bien y mal son polos correlativos y necesarios en cada pareja de contrarios. Filón no advierte aquí la contradicción entre el concepto de logos como el modelo sumo de la virtud y esta doctrina, que lo supone origen de los seres en los que se da la combinación del bien y del mal. En realidad, al desvincular a la Divinidad de todo contacto con éste, no ha hecho sino transferir el problema al plano del logos, en el cual se vuelven a enfrentar las dos ideas antagónicas: un ente que en principio sólo puede ser origen de bien pero que en la realidad de las cosas resulta ser principio del mal también.

Una pregunta que se plantea constantemente el lector de Filón al seguir sus caracterizaciones del logos es si, en suma, se trata de un ente concreto, distinto de Dios, o si es simplemente un contenido mental de la divinidad, una inherencia de ella sin autonomía existencial. Enfocado el asunto en el plano puramente lógico resulta prácticamente imposible dar una respuesta categórica, ya que en determinados pasajes parece tratarse de lo primero y en otros uno se inclina a pensar en lo segundo. Pero si se examina el problema desde la perspectiva del conocimiento y el culto o servicio de Dios, se aprecia con nitidez la autonomía que le atribuye y la jerarquía que le corresponde, pues aparece como una meta claramente distinta e inferior respecto de aquél.

Ocurre, en efecto, que el logos, en primer lugar, y hombres sabios como Moisés, alcanzan la relación directa con la meta suprema: Dios mismo; mientras que aquellos que, aunque envueltos todavía en los vínculos con las cosas sensibles, realizan progresos en orden a la virtud, alcanzan la visión del logos y le rinden culto a él; y los que aún no han iniciado la marcha por el camino de la virtud no sobrepasan el conocimiento de las cosas sensibles, conocimiento que puede ser el punto de partida para el alma dispuesta a elevarse hacia las contemplaciones superiores, pero que supone o constituye un estado de impiedad si se lo tiene por meta definitiva, desconociéndose la existencia de lo inmaterial y rindiéndose culto a la materia como si ésta fuese la causa del mundo.

El logos es además la palabra de Dios, palabra que es revelada al hombre piadoso y conservada en su espíritu. Existe un logos interior *(lógos endiathetós)* consistente en pensamientos encerrados en la intimidad del alma, y un logos exterior *(lógos prophorikós),* que es el pensamiento expresado por la palabra. El logos divino revelado al sabio es el conjunto de pensamientos filosóficos impresos en ella. Estos pensamientos más las plegarias que ellos le inspiran constituyen el culto divino. Y mediante el logos pronunciado el sabio puede a su vez trasmitir a otros las doctrinas relativas a Dios y al culto del supremo ser.

También en este sentido de palabra divina o pensamiento del sabio el logos divino es un intermediario, de inferior jerarquía que Dios, por cuanto conforme con el pensamiento extendido entre los antiguos acerca del papel de la palabra (pensamiento según el cual el signo verbal no es arbitrario, sino copia, aunque imperfecta de las cosas), el logos divino es una copia imperfecta de Dios, como una sombra de Dios mismo; y alcanzar el logos divino es llegar a un punto más alto en el avance hacia el conocimiento de Dios. Todos los hombres imperfectos deben recorrer las etapas hacia el conocimiento de la divina existencia llevados de la mano del logos de Dios, el que instruye en las fórmulas de la verdadera sabiduría y de la virtud preparando para la ulterior visión de aquél. Para la palabra, aun la divina, es inferior, como vía de conocimiento, a la visión misma, en la misma medida en que el oído es inferior respecto de la vista.

## LOS OTROS INTERMEDIARIOS

Además del logos de Dios Filón menciona otros intermediarios entre el ser supremo y las creaturas mortales. Aunque casi todas las cualidades y funciones que atribuye a estos seres las atribuye también al logos, sin embargo recalca que se trata de seres distintos y tiende a fijar una jerarquía o escala descendente a partir del ser supremo. Así en *Problemas relativos al Éxodo* II, 68 establece el siguiente orden jerárquico: 1) el ser más antiguo que la unidad y la mónada, 2) el logos de ese ser, sustancia generativa de los seres, 3) la potencia llamada Dios, potencia operativa, creadora y ordenadora, 4) la potencia llamada Señor o potencia real (de rey), mediante la cual el demiurgo gobierna al mundo (ambas potencias proceden del logos como de una fuente), 5) la potencia llamada Benefactora, potencia propicia procedente de la potencia operativa, 6) la potencia llamada Castigadora, potencia legislativa, procedente de la potencia real, 7) el principio *(arkhé),* en el que está simbolizado el mundo de los entes aprehensibles por la inteligencia o formas ejemplares.

En la lista en cuestión no aparecen mencionados otros intermediarios tales como la Sabiduría y el "Hombre de Dios", que en los desarrollos se consideran en particular. ¿Se debe la omisión al propósito de Filón de encuadrarlos en el número siete o son para él idénticos algunos seres excluidos y otros incluidos? Brehier sustenta esta última opinión apoyándose en que la mirionimia o multinominación es familiar a Filón, que en ello se respalda en una larga tradición de la mitología.

## LA SABIDURÍA (SOPHÍA) DIVINA

Las contradicciones, reales o aparentes, en que incurre Filón a propósito de los otros seres de su cosmovisión se multiplican en el caso de la sophía divina. Esta, por otra parte, presenta muchos rasgos comunes con el logos, prácticamente todas las características atribuidas a éste, excepto la de palabra o revelación divina impresa en el interior del alma del sabio. El resto, es decir, todo cuanto atañe al papel de creador y conservador del universo, conviene igualmente a la sabiduría de Dios, a estar a lo que sobre ella afirma el exégeta. Es, como el logos, divisora de las cosas y principio y fuente de las virtudes. Al igual que existen un logos celeste y uno terrestre, este último imitación de aquél, existen una sabiduría divina y una humana, copia ésta de la primera. Como principio de las virtudes unas veces se identifica coja el logos, en el carácter de fuente de la virtud genérica, es decir, el bien, virtud que a su vez se proyecta en las cuatro virtudes específicas; y otras, la sabiduría resulta ser la fuente del logos, al identificarse a éste con el bien; en tanto que en otros pasajes se afirma que el logos es la fuente de la sabiduría. De modo que tenemos la siguiente confusión: sabiduría idéntica al logos, fuente del logos, producto del logos.

Si la vinculación entre la sabiduría y el logos aparece bastante imprecisa, no ocurre otro tanto con la que une la sabiduría a Dios. Es esposa de él y sin desmedro de su virginidad ha engendrado, fecundada por la Divinidad, preñada de las divinas simientes, el mundo sensible.

Esta concepción de una tríada y una hierogamia es reflejo de las descripciones mitológicas en el pensamiento de Filón, a las que aporta un elemento propio del orfismo: la virginidad de la esposa madre.

Por otra parte, la sabiduría aparece también como hija de Dios, y carente de madre, como Atenea la hija de Zeus.

## EL ESPÍRITU (PNEÛMA)

Los estoicos atribuían al aire o soplo *(pneûma)* la condición de principio de la vida. Filón halla una confirmación de ello en las palabras del Génesis: "El soplo de Dios flotaba sobre las aguas", que han de entenderse, según él, en el sentido de que el agua, de por sí inerte, es portadora de vida en la medida en que el aire está presente en ella.

En el ser humano el alma es *pneûma,* ya que constituye el principio vital que se agrega al principio de cohesión que el cuerpo posee por sí mismo como componente del mundo creado. Reconoce Filón, de acuerdo con la doctrina estoica, que-el alma está compuesta por siete partes: los cinco sentidos, el órgano de la fonación y el de la función seminal, siendo esta alma, común al hombre y a los demás seres animados; y que aparte de esta existe un alma racional, el *hegemonikón* o principio dominante, cuya sustancia es el aliento o soplo, en tanto que de la primera lo es la sangre. Pero se aparta del estoicismo al considerar que el *pneûma* del alma humana no es simple aire en movimiento sino una inspiración, marca o impresión procedente de un divino poder, al que Moisés llama "imagen". Este divino soplo es un don de Dios, que el alma por sí jamás podría lograr, consistente en una inspiración infundida por la Divinidad mediante la cual procura a aquélla una noción del ser divino. El soplo es, pues, un intermediario más entre Dios y los hombres, gracias al cual Dios, al infundírselo, suple la impotencia de la creatura humana para elevarse hacia él.

Este soplo no llega a todas las almas con la misma frecuencia e intensidad. A nadie, ciertamente, le es negado un mínimo, suficiente para que todo hombre alcance alguna noción del ser divino, sin lo cual no sería justo pedirle cuenta de sus errores y faltas, va que carecería del conocimiento del bien para evitar el mal. Pero sólo el "hombre de Dios" recibe esta inspiración en toda la plenitud de su fuerza y tensión. Al hombre terrestre, en cambio, el hecho de que la carne y la constante transformación de las cosas humanas impida que el divino soplo subsista perpetuamente en él, no le permite recibirlo sino parcial y precariamente.

En cambio, en las almas incorpóreas, como los astros, inteligencias puras, y los ángeles, no se da obstáculo alguno para que el divino espíritu se establezca definitivamente. Meta indispensable para el hombre que aspira a alcanzar la perpetuación de la divina presencia en su alma es desvincularse definitivamente de todas las preocupaciones que nacen de las exigencias del cuerpo.

**LAS POTENCIAS DIVINAS**

De las consideraciones que expone Filón en los numerosos pasajes en los que se refiere a las potencias divinas no surge nítidamente, como tampoco ocurre en el caso del logos, si se trata, como interpretan algunos estudiosos, de seres distintos de Dios mismo, intermediarios entre él y el alma del hombre, destinados a salvar el abismo existente entre la condición trascendente de Dios y el cosmos sensible, o si se trata de meros atributos inherentes a la esencia divina, integrados en ella y sólo analizables intelectualmente por la imperfecta aprehensión propia de la inteligencia humana, que es incapaz de representarse la naturaleza divina sino parcelada en fragmentos. A la primera interpretación se opone el hecho de que en numerosas ocasiones Filón presenta a Dios operando directamente sobre sus creaturas, sin que advierta en esas ocasiones la inconsecuencia entre tales afirmaciones y la tesis de la trascendencia divina y de la imposibilidad de contacto suyo alguno con lo imperfecto. En tal tesitura las potencias divinas no serían sino poderes divinos, que la Divinidad aplica a sus diversas operaciones. Para Brehier la presencia de las potencias divinas en la escala de los intermediarios se explica recurriendo una vez más a una explicación en función del propósito esencial de la exégesis filoniana de mostrar la senda ascendente de las almas en su camino hacia Dios y los grados de aproximación que les es dado alcanzar según la medida de los progresos y las cualidades innatas de cada hombre. Y así como algunas almas, no pudiendo alcanzar una aproximación a Dios mismo, se detienen en el conocimiento del logos divino, otras, menos dotadas y ejercitadas aún, deben contentarse con llegar al conocimiento de las potencias de Dios, ubicadas en la escala en un grado de jerarquía inferior al del logos.

El éxtasis, que es el conocimiento de Dios en su unidad misma, es una vivencia espiritual que sólo excepcionalmente es posible alcanzar a seres como los hombres, atados a las imperfecciones de la irracionalidad, pero para todos está abierta la posibilidad de acceder al culto del ser por excelencia a través del conocimiento de los seres creados. Por esa vía se van captando aspectos de la Divinidad, que en este caso no son otros que sus potencias. Con esta doctrina Filón preserva además la noción de la

unidad divina frente a la aparentemente contradictoria concepción de su naturaleza como operante, supervisora, conservadora y gobernante a la vez, que pareciera parcelarla, y la preserva porque para el pensamiento del hombre esas potencias aparecen no como meros atributos suyos sino como seres esencialmente diferentes de él, depositarios de la pluralidad operativa. Por otra parte, en el orden de las mismas potencias existe una jerarquía ascendente: potencia punitiva, que veda el mal, potencia legisladora, que prescribe el bien; potencia auxiliadora, potencia real o gobernante, potencia creadora. El alma va creciendo en perfecciones parciales a medida que llega al conocimiento de cada una de ellas y toma conciencia de los aspectos del ser divino que cada una representa. Después del conocimiento de la más alta, la creadora, puede pasar al conocimiento del logos.

Por otra parte, como se advierte, las funciones asignadas a las potencias divinas separadamente son idénticas a varias de las funciones asignadas al logos en otros pasajes de la exégesis.

## LOS ÁNGELES O MENSAJEROS

Al igual que el cielo está poblado por los "dioses visibles", inteligencias puras, llamados astros, la tierra por los animales terrestres y el hombre, y las aguas de los mares y los ríos por los seres acuáticos; el aire, porción del cosmos que se extiende desde la esfera lunar hasta la superficie de la tierra, lo está, según Filón, por almas incorpóreas llamadas ángeles o mensajeros. El hecho de que no sean visibles no prueba su inexistencia, como tampoco prueba la del alma humana la imposibilidad de captarla sensorialmente. Además, siendo precisamente el aire el elemento que confiere la vida a los seres animados, resultaría absurdo que a su vez no contuviera creaturas vivientes. De estas almas, como en la escala de la visión de Jacob, unas descienden hasta unirse a cuerpos terrestres, otras se desprenden de ellos al cabo del tiempo de permanencia fijado por la naturaleza, algunas para volver posteriormente a descender y unirse a otro cuerpo impulsadas por su apego a la existencia terrenal; otras para escapar definitivamente de la prisión corpórea convencidas de lo mísero de la condición terrenal. En ello consistiría el proceso de los nacimientos y las muertes de los mortales.

Pero, aparte de éstas existe un tercer grupo: el de las que, poseyendo una condición más próxima a Dios, jamás apetecen las cosas de la tierra y están consagradas entera y perpetuamente al servicio de él, sirviéndole como mensajeros. Los filósofos griegos la llaman *dáimones,* la Escritura las denomina *ángeloi (ángeles) = mensajeros,* porque *angéllousi = comunican o anuncian* a los hombres las divinas revelaciones y mensajes, y a Dios las humanas necesidades.

Los ángeles, pues, son almas ajenas a todo cuerpo y a la irracionalidad, que habitan la región aérea sublunar, siendo aprehensibles sólo por la inteligencia.

Como los otros intermediarios, cumplen la función de superar el vacío de contactos existente entre Dios y las creaturas. No pudiendo él manifestarse sino a seres incorpóreos, requiere su ministerio. Entre sus cometidos figura el de aplicar castigos y el de proteger a los hombres del mal.

Frecuentemente toman apariencia humana, y entonces su figura es de belleza incomparable y luminosidad suma.

## EL MUNDO DE LAS FORMAS EJEMPLARES (IDÉAI)

Más allá del mundo sensible, que aprehenden nuestros sentidos, existe otro, modelo y causa ejemplar del primero, al que sólo tiene acceso el alma humana a través de la aprehensión o intuición intelectual. Tal como los sentidos reciben la impresión de las cosas sensibles, la inteligencia capta las del mundo de las formas ejemplares o "ideas" en el sentido platónico. En él penetra, dejando atrás la realidad material, y en él se compenetra e identifica con la realidad incorpórea hasta convertirla en su propia y verdadera morada eterna. Pero el acceso está reservado sólo a los hombres que, en vida aún, han desvinculado totalmente sus almas de los lazos del cuerpo. El resto de la raza humana, inmerso como está en el orden de las cosas sensibles, no puede contemplarlo ni asimilarlo.

Tal mundo está poblado por inteligencias puras, ajenas a toda materia, llamadas formas ejemplares, porque son modelos de las cosas sensibles. En esta concepción se advierte un casi exacto paralelismo con el mundo de las ideas de Platón, pero Filón proyecta el dualismo platónico hacia el plano moral y establece entre el mundo de las formas ejemplares y el mundo sensible la misma relación que separa lo sagrado de lo profano, asignando al primero la santidad o sacralidad superlativa y al segundo la modesta santidad que le acuerda, pese a sus imperfecciones, la condición de intermediario entre Dios y el alma en el orden ascético.

A diferencia de Platón, que considera a las "ideas" como existencias independientes del demiurgo o creador, Filón las localiza en la inteligencia divina, y las hace consistir en el plan divino para la ordenación del mundo. Es decir, son puro pensamiento de Dios.

## EL "HOMBRE DE DIOS"

Apoyado en la circunstancia de que el Génesis ofrece dos versiones o relatos distintos, atribuidos hoy a distintos autores, acerca de la creación del hombre, Filón distingue dos creaturas humanas: el hombre creado "a imagen de Dios" y el fabricado de tierra.

De uno y otro el exégeta judío presenta dos descripciones distintas en las dos ocasiones en que se ocupa de ellos, es decir, en los comienzos de *Sobre la creación del mundo* y al principio de la *Interpretación alegórica.*

En la primera el "hombre de Dios" es identificado con la inteligencia del hombre, que, como guía del alma, ocupa en el microcosmos humano la posición propia de Dios en el macrocosmos. Pero, a continuación se nos ofrece una concepción distinta, pues, al caracterizar ahora al hombre fabricado de tierra como una creatura de naturaleza sensible, cualitativa, compuesta de cuerpo y alma, masculino o femenino, lo opone al Filón "hombre de Dios", descrito como una forma ejemplar, como un género, carente de determinaciones específicas tales como la masculinidad o la feminidad, como un sello aprehensible solo intelectualmente, incorpóreo e incorruptible. Como se advierte en este paralelo, el hombre hecho según la imagen de Dios ya no es presentado como la inteligencia *o* elemento superior del alma humana, sino como la forma ejemplar o paradigma de los hombres terrestres.

Esta segunda noción es la que se repite en *Interpretación alegórica,* es decir, en la segunda descripción, donde el "hombre de Dios" figura entre los intermediarios, y es caracterizado como una imagen o copia del logos, tal como éste es, a su vez, una imagen o copia de Dios. Aquí ya no aparece la oposición hombre de Dios-hombre terrestre como la oposición entre la inteligencia y el compuesto humano total, o también la existente entre la forma ejemplar genérica y abstracta y el hombre concreto e individual; sino como la que se da entre la inteligencia totalmente ajena a la materia, que inspirada por Dios tiene acceso a la sabiduría, y aquella inteligencia que existe en el hombre terreno, inferior y obligada a escoger su inmortalidad o la muerte según opte por la senda del bien o la del mal. Vale decir, no sólo no se identifica al hombre forjado según la imagen de Dios con la inteligencia humana, como en la primera descripción, sino se expresa claramente que es otra inteligencia distinta e independiente del complejo humano.

## EL MUNDO SENSIBLE Y LA CREATURA HUMANA

Las ideas cosmológicas de Filón, por no estar expuestas en un cuerpo compacto de explicaciones, deben extraerse de la lectura de los numerosos pasajes de su exégesis en los que toca puntos vinculados con el mundo sensible. Ellas responden en general a los conceptos estoicos sobre el universo. La mutua solidaridad de las partes del mundo, el juego de tensiones y relajamientos como origen de los seres, el papel de la *héxis* como factor de consistencia o cohesión, la mezcla de los cuatro elementos primarios, son, entre otras muchas, nociones tomadas de la cosmología estoica, con la que sólo discrepa en cuanto a la posibilidad de la conflagración universal o retorno de la naturaleza, actualmente diversificada en

seres particulares, al estado o elemento ígneo, origen y meta de todo, según los estoicos. Filón sólo acepta la existencia de catástrofes parciales o locales, señales de la ira divina.

Dentro del mundo sensible ocupan el lugar preferente las esferas celestes, pobladas de astros, a los que, a imitación de Platón, llama "dioses visibles", los que son concebidos como seres vivientes y racionales. Y el nivel más bajo y a la vez cosmocéntrico corresponde a la tierra, a la que rodea la región sublunar.

En la tierra reside el hombre, creatura vinculada por el elemento rector del alma, en lo que ésta contiene de logos o racionalidad, a las naturalezas superiores de los intermediarios y de Dios mismo"; pero adscrito a la materialidad, al mal y a la muerte a causa del elemento corpóreo que lo ata a la realidad sensible.

El alma humana es dividida en la mayoría de los pasajes que la describen en una parte racional o inteligencia, y en otra irracional compuesta a su vez por siete partes: la generativa, la elocutiva y los cinco sentidos, entre los cuales intenta Filón establecer una jerarquía, en la que ocupan los lugares superiores los dos sentidos llamados filosóficos por cuanto especialmente a través de ellos se tiene acceso al saber: la vista primero y el oído en segundo lugar.

Inteligencia y sensación concurren al conocimiento de las cosas sensibles, siendo los sentidos las atalayas abiertas al mundo exterior y la inteligencia la encargada de integrar las sensaciones en complejos nocionales.

El mundo corpóreo no tiene la razón de su existencia ni de su configuración. Filón combate las doctrinas según las cuales el mundo sensible se explica por sí mismo, sin que se requiera postular la existencia de una causa suprema, distinta del orden cósmico aprehensible por los sentidos, con lo que eliminan tanto a Dios como al logos divino y a los restantes intermediarios.

Con todo, el mundo sensible posee una porción de poder divino: el que le confiere su condición de intermediario entre Dios y el alma humana. A la realidad aprehensible por la inteligencia exclusivamente se agrega así la realidad captable por los sentidos en la escala de la marcha ascensional del alma; hacia Dios. Existe, pues, un culto al mundo sensible, pero un culto concebido como una etapa más en la superación ascética, no uno que haga del mundo físico el objeto supremo, de la veneración del hombre.

El mundo sensible es un gran templo, cuyo *sancta sanctorum* es el cielo; las ofrendas, los astros; y los ministros del culto, los ángeles.

Es, además, concebido como un ente inteligente, filosófico o sabio, destinado a una eterna felicidad, encabezador de una escala cósmica de seres perfectos, en la que en orden descendente le siguen el cielo, los astros, los ángeles y los hombres virtuosos.

Dos cometidos fundamentales asigna Filón también al mundo sensible: el castigo de la impiedad, materializado en catástrofes naturales, en la existencia de animales feroces y ponzoñosos y en los demás flagelos que persiguen a los impíos; y el beneficiar a la especie humana proporcionándole los medios de abrigo y subsistencia, a lo que concurren por igual los cuatro elementos y las creaturas que los habitan.

Finalmente, el mundo sensible es definido como la polis universal, según la concepción estoica, la gran cosmópolis, regida por las leyes perfectas de la naturaleza, leyes no meramente mecánicas sino fuentes de moralidad.

Y tanto, que toda la legislación humana o se adecua a esas normas impresas en la creación o se condena a la imperfección y el error. Moisés ha tenido presente esa legislación cósmica al redactar su legislación humana y de ello procede, así como de la inspiración divina, la perfección de su código. Ajustándose estrictamente a las normas de la naturaleza, y consecuentemente a las de Moisés, que son la versión exacta, de aquellas en la *polis* del pueblo elegido, el hombre se torna cosmopolita o ciudadano del mundo. Tal es la meta del hombre sabio, quien halla su heredad en esa polis ajena al mal y a los vicios, al ajustar su conducta a las leyes del cosmos.

## LAS METAS DE FILÓN Y LOS ALCANCES DE SU ÉTICA

La mayor y principal parte de la obra de Filón es de carácter exegético, y sus esfuerzos intelectuales, excepción hecha de los consagrados a componer sus tratados estrictamente filosóficos o alegatos a favor de su raza, van encaminados a exponer ante la inteligencia de sus lectores los principios por los que se deben regir los hombres en sus relaciones con Dios, es decir, a hacer accesibles a sus connacionales y a los hombres de otras razas las normas éticas contenidas en el Pentateuco y convencerlos de la obligación de ponerlas en práctica. Su objetivo final es, pues, de carácter moral y cultural. Como metas intermedias o instrumentales, conducentes al logro de aquél, su discurrir persigue dejar en claro otras dos verdades: la total conformidad existente entre las leyes de sus ancestros y las leyes de la naturaleza, y la armonía y complementación que vinculaban las doctrinas contenidas en los libros sagrados y la filosofía griega, vinculación tan estrecha, que resultaba posible trasvasar aquéllas a los esquemas y nomenclaturas de ésta.

Con lo primero buscaba demostrar la superioridad de la legislación mosaica respecto de las convenciones legales de las demás comunidades humanas, en especial de las *póleis* griegas; tanto más imperfectas cuanto más lejos resultaban hallarse del código de la cosmópolis o polis universal. En lo segundo perseguía dos logros: uno, revestir las doctrinas y principios de su religión con el ropaje de los conceptos, teorías y terminologías propias de ciertas escuelas filosóficas, a fin de hacer accesible a los gentiles, y también a ciertos judíos hiperhelenizados, los argumentos en que se fundaban la verdad y superioridad de las leyes, creencias y costumbres judías; y el otro, dotar al legado religioso de su nación de una jerarquía intelectual comparable a la de la sabiduría griega, al probar que no sólo no había oposición entre uno y otra, sino existía en muchísimos puntos una armoniosa correspondencia, siendo las más de las diferencias meras resultantes de dos maneras distintas de presentar las cosas, no de concebirlas.

Pero esencialmente su propósito se centra en un proselitismo de orden ético religioso tendiente a inculcar el convencimiento de la necesidad y ventajas de vivir según las normas reveladas por Dios al legislador del pueblo hebreo.

Sentado este concepto de que el tema fundamental de la exégesis filoniana es la interpretación de la legislación mosaica con miras a inferir a partir de ella el canon de normas éticas recomendable a todo hombre, cabe preguntarse si la meta perseguida fue de orden práctico, vale decir, si su propósito era proporcionar las bases jurídicas para forjar una sociedad real conformada según ese modelo moral, o si sólo se trataba de señalar una meta ideal, abstracta, ajena a las realidades alcanzables por la humanidad, y reservada, en todo caso, a algunos escasos espíritus selectos, a los hombres sabios y justos, sobre cuya escasez insiste más de una vez en el curso de sus reflexiones.

No entraré a examinar los muchos argumentos en pro de una y otra posibilidad y me limitaré a las consideraciones más importantes.

La primera hipótesis choca con graves objeciones.

La vigencia universal de las normas éticas propuestas hubiera equivalido al acatamiento de la ley mosaica por el mundo pagano, hecho que supondría la llegada del pueblo judío al ejercicio de la hegemonía o arbitraje indiscutido sobre la ecumene, única vía para llegar a la universalización de las normas por las que hasta el presente se regía el judaísmo exclusivamente. Esta consideración es la que tienen presente casi todos los estudiosos modernos que han considerado este punto para inferir la imposibilidad de que tal haya sido la intención de Filón. El acceso a esa necesaria hegemonía supondría la acción de un poder mesiánico que invirtiera las situaciones y, sacando a la nación hebrea de su condición de pueblo sometido al poder romano, la convirtiera en dominadora del mundo. Pero en ninguna parte de la obra del exégeta se hace referencia a una intervención mesiánica, al menos a una revestida de los atributos guerreros capaces de llegar a buen término una rebelión victoriosa. Es más, Filón parece descartar completamente esa posibilidad cuando, al tenor de lo de "Dad a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César", afirma que el judío de la diáspora debe ser celoso cumplidor

de las leyes profanas vigentes en el lugar donde reside y atenerse en cuanto a sus deberes religiosos a las normas de sus ancestros.

En suma, que lo que Filón tuvo en vista en su exégesis fue señalar una meta ideal, reservada para algunas almas clarividentes; meta de perfección que ni siquiera a la masa del pueblo judío le era dable alcanzar, como bien lo testimoniaban, por otra parte, las pasadas prevaricaciones y las frecuentes calamidades desatadas por Yahvé sobre él a título de castigo. El más categórico entre los sostenedores de este punto de vista es Heinemann, quien llega a afirmar la total intrascendencia de la moral filoniana en el plano humano, y que se trata tan sólo de un canon teórico, fruto del empeño de Filón por constatar la vigencia de los principios de la legislación mosaica en el esquema cósmico. Se trataría, pues, de una empresa puramente intelectual, apologética, sin fines prácticos si por tales se entiende perseguir una vigencia efectiva de las normas ético-legales que postulaba como perfectas y necesarias. Opuestos a este temperamento, otros autores sostienen el parecer de que las miras de Filón estaban puestas en objetivos no totalmente desprovistos de practicidad. Por de pronto, se ha intentado probar que no se trataba de un puro intelectual atraído exclusivamente por las especulaciones abstractas, sino de un pensador profundamente versado en materia de legislación positiva, experto en cuestiones concretas de jurisprudencia, con una experiencia adquirida en contacto con un tribunal judío que se supone funcionaba en el seno de la comunidad hebrea de Alejandría. La objeción antes señalada, basada en la ausencia de toda referencia al tema mesiánico pierde consistencia si se reflexiona con Gfroerer que los vaticinios y esperanzas mesiánicas se hallan expresados en los libros proféticos exclusivamente, y como Filón concentra su exégesis en los escritos atribuidos a Moisés, no pudo hallar en ellos ocasión para tratar la cuestión. A lo cual podría responderse que la ocasión se la brindaban ampliamente sus propios desarrollos dialécticos, que, por supuesto, invitaban a aclarar algo sobre la -eventual vigencia de los principios que sustentaba y sobre las vías para lograrla, aunque de ello nada dijera Moisés.

Por otra parte, alegan continuando con la fundamentación de su tesis, es imposible concebir que Filón viviera ajeno a las esperanzas mesiánicas compartidas por todos o la mayoría de los de su nación y de tan larga tradición en el seno del pueblo judío. La razón de su silencio al respecto no se hallaría, pues, en su indiferencia o escepticismo frente a la posibilidad de una redención terrenal mesiánica, sino al convencimiento de que su concreción era por demás improbable en un futuro inmediato por lo menos, si bien en ciertos pasajes no parece desechar un futuro más o menos remoto de bonanza, paz y vigencia de la virtud en el género humano. Tal vez mediaron para ese silencio razones de prudencia, justificadas por el contexto político del mundo de entonces, el que daba pie para fustigar las costumbres del mundo pagano pero no para correr el albur de desatar las iras de Roma con la publicidad de perspectivas inmediatas que podrían dar a su obra el carácter de alegato revolucionario.

Como se advierte, ambas hipótesis, la del carácter puramente abstracto e ideal de la ética de Filón, y la que sostiene los alcances prácticos de sus especulaciones legales, se fundan en supuestos y conjeturas más o menos atendibles. No obstante ello, en el estado actual de la cuestión es imposible definirse categóricamente en pro de una u otra o al menos superar las numerosas objeciones e interrogantes que ambas dejan pendientes.

## ADVERTENCIAS SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

La traducción de las obras de Filón de Alejandría que hoy se da a luz, la primera que posibilitará al lector hispanohablante la lectura completa de los tratados del autor hebreo en nuestra lengua, ha sido hecha a partir del texto griego de la edición bilingüe de Colson, Whitaker y Marcus, la que adopta en general el establecido en de Cohn y Wendlad. La edición Colson agrega a los diez volúmenes que contienen las obras de Filón conservadas en griego, otros dos con la traducción inglesa de los tratados vertidos al armenio y conservados exclusivamente en esa lengua, descubiertos en Lamberg en 1791. Estos dos volúmenes, traducidos al español [*¿?*] de la versión inglesa, completan la presente edición española.

La imposibilidad material de ofrecer una edición bilingüe complica considerablemente las cosas desde el punto de vista de la traducción. El lector deberá, ante la circunstancia apuntada, atenerse exclusivamente al texto español en un tipo de pensamiento en el que los matices semánticos resultan en muchos casos harto difíciles cuando no imposibles de reproducir con aceptable aproximación, o bien porque los términos españoles a los que es dable echar mano evocan unas veces tan sólo parcial o vagamente las connotaciones originales, y otras se prestan al equívoco por los sentidos que les ha ido adosando el curso de los siglos; o bien en muchísimos casos porque Filón emplea juegos de palabras acústicamente captables sólo en su lengua en que fueron concebidos; o bien, finalmente, porque las incursiones etimológicas a las que Filón es tan afecto, concebidas en el contexto de aquella etimología de los antiguos, en la que, como lúcidamente acotó Voltaire, "las vocales no cuentan y las consonantes cuentan poco", tornan por demás engorroso reproducir en nuestra lengua la fuerza dialéctica que el autor volcó en muchísimas expresiones apoyándose exclusivamente en reales o supuestos entronques etimológicos.

De allí las numerosas notas, algunas reiteradas frecuentemente, que no tendrían razón de ser o parecerían demasiado elementales y hasta triviales en una edición erudita o bilingüe.

En cuanto a las pautas a que he procurado ajustar la traslación del texto griego al español, merecen destacarse las siguientes: reproducir con mayor fidelidad posible el sentido original, exponer los pensamientos de la manera más clara que era dable, respetar los requerimientos estilísticos de la lengua española y procurar la mayor adecuación posible de la expresión al nivel, por fuerza limitado, de preparación filosófica del lector corriente.

Para lograrlo he tenido presente sobre todo que lo que corresponde traducir no son las palabras aisladamente sino contextos, y que entre los sentidos y los sintagmas que los contienen en una determinada lengua no existe una relación necesaria, siendo posible por lo tanto trasvasarlos a otra con plena libertad para la elección de las estructuras sintácticas más apropiadas a la índole de ella.

Si no siempre el resultado ha correspondido a este propósito de satisfacer las cuatro exigencias arriba señaladas, ello se ha debido en parte a lo limitado de mis fuerzas y en parte a las mismas trabas resultantes del carácter de los tratados.

La ya destacada dificultad de hallar los términos españoles precisos para una cabal reproducción de los sentidos de los vocablos griegos hubiera sido tal vez relativamente fácil de superar recurriendo a tecnicismos filosóficos, que en muchos casos no son sino palabras de uso corriente sacadas de sus acepciones habituales y circunscriptas a nociones cuya comprensión escaparía a la intelección del lector no erudito. En estos casos, para no echar en saco roto la cuarta de las pautas propuestas para esta traducción, he optado por desechar esos vocablos técnicos o técnicamente entendidos, y traducir mediante otros, tal vez menos precisos o más unilaterales semánticamente hablando pero más al alcance del lector común. Así, por ejemplo, el término *noetós,* literalmente: *inteligible,* aparece normalmente traducido por *aprehensible por la inteligencia.* Podrá objetarse que filosóficamente connota algo más que una mera realidad fuera del alcance de los sentidos, pese á que la teoría platónica que acuñó el término parte de un planteo netamente gnoseológico. Lo cierto es que traduciéndolo por *inteligible* hubiera cortado el nudo gordiano de la dificultad. Pero el lector corriente, de acuerdo en ello con la Academia Española de la Lengua, hubiera entendido simplemente algo así como *que se puede entender* (sin importar por qué vía), salvo que, advertido por alguna nota de pie de página, tuviera permanentemente presente el sentido técnico, cosa por demás engorrosa, a mi juicio, teniendo en cuenta que no se trata de un caso único. Otras veces, sin embargo, la elección de vocablos no ha implicado, entiendo, menoscabo alguno en las connotaciones. Tal el caso de *idéa,* término tomado del platonismo que al cabo de más de dos milenios de manipuleo idiomático dista mucho de evocar, fuera de aquel contexto filosófico que lo forjó, el concepto original de ente inmerso en un mundo ajeno al universo cambiante e imperfecto en que vivimos. He preferido, en vez del vocablo español *idea* con el que corrientemente se lo traduce en los tratados de filosofía y de historia de la filosofía, la fórmula *forma ejemplar,* que excluye toda corporeidad en la de "forma" y recalca la condición paradigmática

propia de las "ideas" modelos del platonismo, a las que se refiere Filón aunque atribuyéndoles, por otra parte, características que difieren sustancialmente de las que les atribuyó Platón.

Distinta es la situación que se presenta a propósito de ciertas voces griegas para las que no existe equivalente alguno en español o sólo podrían hallarse equivalencias parciales. En estas contingencias he optado, según las conveniencias de cada caso, o bien por la transliteración del término griego o bien por el empleo de una traducción totalmente "libre" explicada en una nota.

El ejemplo más importante de la primera de estas dos soluciones lo tenemos en el caso del vocablo *lógos,* cuya traducción no ofrece dificultades cuando Filón lo emplea con una acepción específica determinada, pero que no tiene equivalente en las lenguas modernas cuando es usado, como ocurre frecuentemente en Filón, con el complejo sentido con que lo emplearon el platonismo y el estoicismo o simplemente con la acepción bipolar de pensamiento-palabra. El tecnicismo "verbo" arrastra al lector común hacia los dominios de la gramática (cfr. "En el principio era el Verbo") y entiendo que la transliteración *logos* debe imponerse definitivamente.

De la otra alternativa es un ejemplo la voz griega *enkyklios,* literalmente: *circular,* en la expresión *enkyklios paidéia,* que designa el conjunto de estudios que precedían al de la filosofía y que abarcaban todo el saber prefilosófico de entonces. Siguiendo la sugerencia de Marrou, he traducido la expresión por *cultura general o estudios de la cultura general,* la que encierra una clara referencia al carácter no especializado de dichos estudios, por oposición a los superiores y reservados a círculos más selectos.

Otras veces, en fin, razones estilísticas me han hecho preferir una versión a otra. Así, me ha parecido poco castizo traducir *Kyrios ho theós* por *Dios Señor* o *el Señor Dios* o *Dios el Señor;* he preferido hacerlo por *Dios Soberano,* en la que, amén de conservarse intactas las connotaciones, la relativa adjetivación de *Kyrios* no excluye el paralelismo con que evidentemente usa Filón la expresión refiriéndose a los dos atributos o potencias supremas del ser divino: el de creador como Dios y el de juez como Señor.

En otro orden de cosas es de advertir lo siguiente. Al lector hispanohablante le llamará la atención, y aún le chocará dados sus hábitos gramaticales, que en ciertos razonamientos o descripciones hable Filón del simbólico matrimonio en el que ***la*** inteligencia es el esposo y ***los*** sentidos o el conjunto de ellos la esposa, y que recalque reiteradamente la masculinidad de la primera y la feminidad de los segundos. Se trata, por supuesto, de meras contingencias gramaticales, en las que muy probablemente Filón creyó hallar más o menos veladas sugerencias, dada su tendencia a extraer conclusiones de hechos puramente lingüísticos. El hecho es que en griego sí hay coincidencia entre el género gramatical de *el noûs* (= inteligencia) y su condición de esposo y el de *la áisthesis* (= sentido) y su papel simbólico de esposa; e igualmente, se dan de manos la lógica y la gramática, en el texto griego, no así en español, cuando Filón atribuye la maternidad al número siete, *la hebdomás, y* en otros frecuentes casos similares.

Estas advertencias acerca de los problemas de la traducción hallan su complemento en otras, que aunque no se vinculan con ella, servirán para alertar al lector respecto de modalidades de la dialéctica filoniana que podrían en determinados momentos causarle cierta perplejidad y aun desorientarlo en cierta medida.

He aquí las más importantes.

La continuidad de tratamiento de los asuntos, si bien en sus líneas generales responde a un esquema o plan correcta y lógicamente trazado, se desvirtúa no pocas veces desarticulándose en una sucesión de consideraciones parciales impuestas por la tendencia de Filón a las acotaciones y digresiones, que frecuentemente se prolongan más allá de lo razonable, de modo que, cuando exabruptamente las concluye para retornar al punto de partida, el lector, que tal vez lo ha olvidado ya, debe reubicarse mentalmente en el punto en que la reflexión había quedado interrumpida. A menudo en el curso, de la digresión aparece otro asunto que el autor entiende no debe pasarse por alto y la incursión por las consideraciones laterales se prolonga y ramifica hasta que, dándose ya por plenamente satisfecho o

apremiado por la extensión de las mismas, les da fin, no sin advertir a veces que tratará la cosa con más calma en otra oportunidad o en algún trabajo especial.

En cuanto a los pasajes bíblicos que Filón reproduce para su exégesis, el lector habrá de tener en cuenta que lo que en muchos casos podría parecer o error de traducción o simplemente error de gramática, no es sino efecto de la necesidad de traducir literalmente expresiones que o bien en la versión de los Setenta o bien en la versión que Filón da, presentan evidentes errores gramaticales en griego, errores que no ha sido posible evitar reproducir en la traducción por cuanto ellos son tenidos en cuenta normalmente por el exégeta para sus interpretaciones.

Otra de sus particularidades es que el mismo pasaje bíblico suele aparecer comentado o interpretado de distinta manera en lugares u ocasiones diferentes, sin que Filón lo haga presente ni aclare las razones para el distinto tratamiento.

Y una más: Filón, aunque se ha propuesto explicar las enseñanzas bíblicas mediante el sobrio estilo de la exposición filosófica, no siempre se sustrae, cosa que por otra parte tampoco hicieron muchos filósofos de la antigüedad, al deseo de emplear los recursos de la retórica para poner más énfasis y calor en especial a sus exhortaciones y diatribas. Y no desdeña la grandilocuencia cuando el asunto le impulsa a magnificar las cosas que le resultan superlativamente excelentes o deplorables. Por momentos, pues, se torna declamatorio y solemne. El lector habrá de tenerlo en cuenta para no atribuirle demasiada veracidad o tomar al pie de la letra ciertas aserciones suyas. Y el curso de la lectura hará además que no resulten familiares las a menudo ex abruptas arengas o admoniciones en segunda persona con que en muchos casos matiza el más o menos sobrio curso de sus razonamientos.

En otro orden de cosas, no estará de más, tratándose de la traducción de una obra clásica al español, insistir en la directa vinculación de la presente con el original griego, a fin de prevenir acerca del relativo valor de confrontarla con otras traducciones de nuestro autor a lenguas modernas, ya que, aunque cabe esperar, claro está, una coincidencia de sentido en general, el punto de referencia para juzgar sus aciertos o imperfecciones ha de ser en todos los casos el texto griego de la edición Colson citada en la bibliografía.

Finalmente, habiendo sido necesario recurrir a la transliteración de numerosos términos griegos, especialmente en las notas, para su intelección por el lector común desconocedor del sonido de la letras griegas, se habrán de tener presentes las siguientes aclaraciones: g ante e, i = gu (***gu**erra,* ***gu**irnalda*); kh = k con aspiración (*sonido* ***j***); ph = p con aspiración (*sonido* ***f***); rh == r inicial; th = t con aspiración (*sonido* ***z*** *española*); y = u francesa o ü alemana; el digrama ou = u (*sonido* ***u***); y el signo ^ señala un acento circunflejo.

Razones tipográficas me han impedido señalar le cantidad de las vocales e (épsilon y eta) y o (ómicron y omega), así cómo acentuar la vocal y cuándo corresponde.

**BIBLIOGRAFÍA**

1) Ediciones principales de las obras de Filón

Edición Turnebe (1552)
Edición Hoeschel (1613 y 1640)
Edición Th. Mangey (Londres, 1742)
Edición C. E. Richter (Leipzig, 1828-1830)
Edición Holtze (Leipzig, 1893-1901). Comprende también las obras conservadas en una traducción armenia hallada en Lemberg en 1791 y traducidas al latín por J. B. Aucher (1822-1826)
Edición L. Cohn, P. Wendland y J. Reiter, con índices de J. Leisegang (Berlín, 1896-1930)
Edición L. Cohn e I. Heinemann (Breslau, 1909-1929). Con traducción alemana.
Edición F. H. Colson, G. H. Whitaker y R. Marcus (Londres, 1929-1953). Con traducción inglesa.
Edición R. Arnaldez, J. Pouilloux y C l. Mondésert (París, 1961; faltan aparecer sólo los volúmenes 33, 34 y 35). Con traducción francesa.
Entre las numerosas ediciones de tratados separados merece destacarse: El Brehier, "Commentaire allégorique des saintes lois" (París, 1909)

2) Estudios

Además de los contenidos en las introducciones de algunas de las ediciones mencionadas, los principales trabajos sobre Filón y su obra son los siguientes, citados por orden alfabético de autores.


Belkin, S.: *Philo and the Oral Law* (Cambridge Mass., 1940)
Bentwich, N.: *Philo Judaeus of Alexandria* (Philadelphie, 1910)
Billings, Th. H.: *The Platonism of Philo Judaeus* (Chicago, 1919)
Bousset, W.: *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom.* (Berlín, 1915)
Brehier, E.: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París, 1950)
— *Etudes de philosophie antique* (París, 1908)
Daniélou, J.: *Philon d'Alexandrie* (París, 1958)
Drummond, J.: *Philo Judaeus* (London, 1888)
Gfroerer, A.: *Kritische Geschichte des Urchristentums* (Stuttgart, 1831)
Goettsberger, J.: *Einleitung in das Alt Testament* (Friburg, 1927)
Gregoire, F.: *Le Messie chez Philon d'AIexandrie* (Eph. Theol. Lov. XII, 1935)
Goodenough, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, 1940)
— *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938)
— *By Light Light* (New Haven, 1935)
— *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt* (New Haven, 1929)
Heinemann, I.: *Philons griechishe und jüdische Bildung* (Breslau, 1932)
Heinze, M.: *Die Lehre von Logos in der Griechischen Philosophie* (Oldenburg, 1872)
Herriot, E.: *Philon le Juif* (París, 1898)
Juster, J.: *Les Juifs dans l'Empire Romain* (París, 1914)
Katz, P.: *Philo's Bible* (Cambridge, 1950)
Lagrange, M. J.: *La lettre de Claude aux Alexandrins.* En Rev. Bibl. (1931)
Lewy, H.: *Sobria Ebrietas* (Giessen, 1920)
Massebieau, L.: *Le classement des oeuvres de Philon.* En Bibl. de l'Ecole de Hautes Etudes. Sciences religieuses. Vol. I (París, 1889)

Mitteis, L. y Wilcken, V.: *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (Leipzig, 1912)
Ritter, H.: *Philo und die Halacha* (Leipzig, 1878)
Sandmel, S.: *Philo's Place in Judaism* (Cincinnati, 1956)
Siegried, C: *Philo von Alexandria als Auleger des Alten Testaments* (Iena, 1875)
Stein, E.: *Die allegoriche Exegese des Philos von Alexandrien* (Giessen, 1929)
Tcherikover, V. : *Prolegomena. En Corpus Papyrorum Judaicorum* (Cambridge Mass., 1957)
Turowski, E.: *Die Wiederspiegelug des stoischen Systems bei Philo von Alexandreia* (Leipzig, 1927)
Vôlker, W.: *Fortschritt und Vollendung bel Philo von Alexandreia* (Leipzig, 1938)
Wendland, P.: *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (Berlín, 1895)
Wolfson, H. A.: *Philo* (Cambridge Mass, 1948)

3) Historias de la filosofía griega

Robin, L.: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico* (Barcelona, 1926)
Windelband, W.: *Historia de la filosofía antigua* (Buenos Aires, 1955)
Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen* (Berlín, 1919-1920)